كتاب شرح منار لابن ملك
نسخ سرای

صبيه حجي بن محمد اغا

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

لله الحي الاحد، حمداً لا يحتويه الحد، على ما اولانا
علم الفروع، وجنى من ورد روضته الروع،
واستنبطها العلماء بابراء الآراء من اصول الشروع،
واروا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع،
اواهم الله الى الجنان والربوع، وقراهم بصنوف
الاطعمة والرتوع، والصلوة والسلام على ذوي اللواء
المرفوع، محمد المبعوث من اصنع رفاع الينبوع، وعلى
آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع، ما آل
غروب وطلوع، وهال غروب وضروع،
وبعد يقول العبد اللطيف بن فرشته
اوصلهما الى جنته برحمته ان ارباب الفطانة
من خلص احبائي، ومخلص مآبي، قالوا ان كتاب
المنار، للامام الحبر سيد الاحبار، والهمام النحرير
سند الاخيار، بديع الفضل في الاعصار، ما رأت

مثله الابصار، مولانا حافظ الدين النسفي،
الفائز بالنوال الوفي، اسكنه الله في جنته مفتحة
الازهار، وارهنه في كنه تجري من تحتها الانهار،
باهر المنقبة والمنار، طائر في الاقطار كالامطار،
سائر مسيرة انصار الانظار، صائراً اهالي الامصار
انار، لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار، قد اري
في افئدة الرائدين ناراً، وكان له شروح رقاق طوال
يناك من طالعها ملال وكلال، نسئلك ان تشرح
شرحاً على طريقة الحل، مختصراً مقاصد المتن حل،
حاوياً على عوائدها البديعة، خاوياً عن زوائدها
الشنيعة، وعلى لطائف فوائد جيدة جديدة،
وشرائف فرائد سديدة سديدة، فقلت لهم
اني وهن العظم مني، ووهنت الطبيعة والقوى
وفاحت القطيعة والجوى، ولحبت ولا ربني
عدة العلل، ووجبت وقاربني غاية الاجل،
مع انكدار اوابي بفقد مال وخول، وانتشار
جناني من نائبات وحول، والعلم حال حاله الى
الخمول وبطل، والجهل جال جاهه الى الفحول وطل،
واين الصفا هيهات ايقاع الامل، فاعادوا
الالحاح على ثانيا، وعنان الاقتراح الي ثانيا،
فنظرت لو كثرة الاعتذار والالتماس، لوصل الحضرت

اخماس باسداس • فلاح لي ان ليس فيه فلاح •
سوى اسعاف حاجتهم والانجاح • فاتممت كلامهم
وشرعت مرامهم • متوكلا على ربي الوهاب •
انه ملهم الصواب • نعم المرجع والمآب

شرح المنار لابن الملك
رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا اى دلّنا وقيل معناه خلق
الهداية وهى الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب
الكشاف وذكر الامام الرازى فى التفسير الكبير الهداية
هى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وصل اليه بالفعل اولا
فانها مستعملة فى كلا المعنيين كما فى قوله تعالى انك
لا تهدى من احببت اليه ولكن الله يهدى من يشاء
وقوله تع واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال فى معنى
الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من
مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشرى
فى الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه
الرازى ودفع اعتراضاته بعض العقلاء وبعضهم دفع
دفعها لم ار فى ايرادها جدوى تنفع لكونه مدافعة ودعوى
الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية
وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد
من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية
استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة
تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
العظيم وصفه بالعظيم تبليغا بقوله تع انك لعلى خلق عظيم

واشارة

واشارة الى ان المختص به هو محمد عم ولذا لم يذكر اسمه
قالت عائشة رضى الله عنها كان خلق النبى القرآن يعنى
تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظيم الخلق بذل المعروف
وكف الاذى اى احتماله ورسول الله عم كان موصوفا
بها قد انزل الله تعالى فى عرف ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عم كان صبورا
بتحمل الاذى اكثر من يحصى قال عم صل من قطعك
واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما
امر عم غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى آله الذين
قاموا بنصرة الدين القويم اى المستقيم الدين مقول
على دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك
اللفظى وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك
لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما
شانه كذلك لا يكون متواطئا الدين وضع الهى لذوى
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز
بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن
الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض و
بقوله لذوى العقول عن افعال الحيوانات المختصة
بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة
لا باختيارهم كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر

قوله فالدين مقول عليهما اى على دين الحق و على دين غير الحق
بالاشتراك اللفظى والاشتراك اللفظى هو ان يكون اللفظ
لمعنيان او معان مختلفة موضوعا لكل منهما بوضع على حدة
كالعين فانها موضوع للباصرة والماء والذهب والركبة
على السواء فلفظ العين مشترك بين هذه المعانى اشتراكا
لفظيا والاشتراك المعنوى هو ان يكون اللفظ موضوعا
لمعنى واحد كلى تحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرها
ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى فى افراده الذهنية
والخارجية على السواء اولا فان تساوى فى صدقه كلفظ
الانسان فانه صدق على افراده بالسوية والا يسمى
متشككا وهو على ثلثة اوجه تشكيك بالاولية و
تشكيك بالشدة والضعف بان يكون حصوله فى بعض
الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتاخر
دهلوى

الفرق بين الخير والكمال

وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل شيء مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه غيره وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هاهنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى والرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد الخارجي لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول اي المشروع فيكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة يعني الاشعار الى ان المشروعات كثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله

رجل عدل وهاهنا كذلك لان الاصول ليست لنفس البيان والاظهر ان الشرع هاهنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعة محمد وفي الصحاح للجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نم الافادة مطلقا من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع القياس لا يصلح اصلا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من الشرع ليصح البناء عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه وعقب السنة لان حجيتها بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلق اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من

وهي اصول الثلثة اعني السنة والاجماع والقياس ثابتة بالكتاب لقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار كشف

قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان
معلولة بعلة الاذى وهو موجودة في اللواطة فتحرم
ومثال الاستنباط من السنة قوله ع م الهرة ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علية الطواف قسنا
عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا
في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا بالوطي الحلال
لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت
القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع
اربعة وان لم يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس
قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام
والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط
رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم فرع بالنسبة
الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا
لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة
والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس
بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل
في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس
بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن
الكتاب فينبغي ان يفرد ذكره قلنا ذلك في اخبار الاحاد
وانما الكلام في السنة وهي يتناول المتواتر والمشهور
والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او

اي للمتواتر والمشهور

اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير
وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت
على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن
مستند شرعي والا كان اثبات شرعي ابتداء وهو غير
جايز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله
قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جايز بدونه
عند البعض بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيارهم الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة
الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه
كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السوال فان قلت
قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ
بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصر الاصول
في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع
من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا ع م قصها
ولم ينكرها احد والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ
بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلثة والعمل
بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة
والعمل بالآثار عمل بقوله ع م اصحابي كالنجوم ووجه
الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في فقهنا ان كان من الله
فهو الكتاب وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو
الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل بالاستقراء

فان كان من الرسول فهو السنة فان كان غيره

اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو
في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله
تع المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية
على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب
في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله تع المقروء على
السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا
جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان المجموع
علم لا تعريف الكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولذا ان
القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف
بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل
على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام فيه
بدل عن الاضافة او للعهد لكونه معروفا بينهم كما يقال
جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر
الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان
الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب
في المصاحف وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه خرج ما
نسخ تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تع اي على تقدير
الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم
الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف
على المصحف والا لم يخرج ما نسخ تلاوته فلا يطرد التعريف

تعريف القرآن

قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف
عند عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه
والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف فلا
يلزم الدور فان قلت لا حاجة الى تعريف القرآن لانه
مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وايات
فلا خفاء فيه فالتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا
هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصولي يبحث
عن القرآن من حيث انه دليل للحكم الشرعي والدليل عليه
انما هو اية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا
على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن في عرفهم الخاص من حيث
يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم
كلي يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة
بينهما مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس
بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن
مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور
وايات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه
المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه تواطئهم
على الكذب وبه خرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام
اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت
قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة

في مصحف لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زايدا لا حاجة
اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد
فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انه خرج
بقوله في المصاحف فلا نم كون المنقول عنه زايدا لان
غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه
للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة
بطريق الشبهة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور واحد
قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لانه اصله من الاحاد
واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا ومما
يرد على التعريف التسمية في اوائل السور فان الحد صادق
عليها وليست بقران على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة
رح لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة
ولا حرمة القران على الجنب والحائض والجواب انها من
القران على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين
السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست
من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان
الشبهة في كونها قرانا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف
في كونها آية واما قراءتها للجنب والحائض فانما جاز بقصد
التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر
لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون

ان القرآن

اللفظ الذي هو مرمى لغة رعاية للادب لان النظم
حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه
الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف
الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه
من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي
المنار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المصنف قال
اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى
ثمانية قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل
واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تفريعا للخاص من القرآن
لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جايز
على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى
القايم بذات الله تع ولم يرد به ان النظم والمعنى
جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد به ان النظم
كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا
بل نظم دال على المعنى لا يقال ان المتشابه قرآن وليس له
معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم
القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب
ابي حنيفة رح ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة
من غير عذر مع ان القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم
والمعنى اي انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام
العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة

العجز لانها حالة المناجات مع الرب والاصح انه رجع
عن هذا القول كما روى نوح ابن مريم هكذا لانه يلزم منه
احد الامرين بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة
في المصاحف او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم
المتعلق بالقرآن وانما يعرف احكام الشرع المتعلقة
بالقرآن اي الاحكام الثابتة بالشرع احترز به عن القصص
والامثال جمع مثل والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم ليس
فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام
النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد
هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى
فقط وذلك اي اقسامهما على تاويل المذكور اربعة
وكل قسم منها اربعة ايضا كلها مذكورة في المتن وجه الحصر
ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما
بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان
بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا فان لم يعتبر
فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان
بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان ثانيا فهو القسم
الرابع لانه لا نقسيم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من
النص الاول في وجوه النظم قيل وجه الشيء
طريقة يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام
استفهام

اذ لا معنى طريق النظم لغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
صيغة ولغة فان قلت الصيغة لغوية فلا فائدة
في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة
وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلت اللغة
وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة
اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه
في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما
ذكر ليلا كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل
التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا
لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان
التفرقة بين الرجل ورجل خصوصا وعموما يثبت بالصيغة
لا بالمادة خصهما بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة
ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية
مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال
وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتهما
على ذلك المعنى بالصيغة والوضع م وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأول ش لان اللفظ اما
ان يدل على معنى واحدا واكثر فان كان الاول فاما على
الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو
العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو

المأول والا فهو المشترك م والثاني في وجوه البيان
بذلك النظم وهي اربعة الظاهر والنص
والمفسر والمحكم س لان معناه اما ان يكون ظاهرا
او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم م
ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي
الخفي والمشكل والمتشابه والمجمل س لانه ان خفي معناه
فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي
والثاني ان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان
البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل
لا يخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة و
ان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي
ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى
خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون
ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنه ولا يلزم ان يكون اقسام
النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار
معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام
الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال و
الاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام

الاربعة م والثالث في وجوه استعمال ذلك
النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية س لانه ان استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد
بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام
النظم لان اللفظ مقدم على المعنى م والرابع في وجوه
الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال
بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
س لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا
له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة
النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان
استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلال بالاوجه الفاسدة وسيجيء
بيانها والاولى ان يتمسك فيها بالاستقراء كتمام الذي
هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء
حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة
قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة
بغيره لا يستقيم فكان المناسب ان يقول الرابع في افادة
الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول م
وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس س
على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس م يشمل الكل

اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص
والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع
والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في
الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل هي
اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو
باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثاني وهلم
جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لاقسيمات
وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ش اي مواضع
اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من
قولهم اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام م
وترتيبها ش اراد به ان يعرف المستدل الراجح
والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر
م **ومعانيها** ش اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا
كان او شرعيا م **واحكامها** ش من كون الحكم قطعيا
او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة
لا شك انها اقسام للقرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها
اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من
اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف
معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان
اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون

11

مطلب الخاص

مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا
ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة
النص م **اما الخاص فكل لفظ** ش وهو كالجنس
يتناول المهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع
او بالعقل م **وضع لمعنى** واحد ش خرج به ما لم يكن
دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين
او اكثر م **معلوم** ش خرج به المجمل لان معناه غير
معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا
التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه
والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال
لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به
عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة
على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما
من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه
ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها
اسما للذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل
ان يكون كافرة او مؤمنة م **على الانفراد** ش صفة
لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن
ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام
وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين
فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة

لقوله تحرير رقبة الآية م

كل مستكره في التعريف لانه للافراد والتعريف للحقيقة قلنا
لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه
على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب
التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة
م **وهو اما ان يكون خصوص الجنس**
او خصوص النوع او خصوص العين
كانسان ورجل وزيد ش لما كان مقصود
الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل
على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا
كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراة والحكم بينهما متفاوت
حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل
فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم
كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة
وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة
عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم
من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولى قلنا
انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه
وضعا للتناسب م **وحكمه** ش اي الاثر الثابت للخاص
من غير اعتبار العوارض الصارفة عن الحقيقة م **انه يتناول**
المخصوص قطعا ش يعني اي قطع ارادة الغير فاذا قلنا

١٧

زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت يثبت القطع مع
احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل
كالمعدوم فلا يمنع القطع الاترى ان من لم يقم تحت
حايط غير مايل للاحتمال سقوطه يلام وان كان مايلا
لا يلام م **ولا يحتمل البيان** ش اي بيان التفسير
لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم
الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال
البيان وكذا بالعكس فاي فايدة في ذكره قلت
القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من
قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر
الواحد م **لكونه بينا** ش لان البيان اما لاثبات
الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه
واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذه
مصادرة على المطلوب لان المدعي عدم احتمال البيان
والدليل كونه بينا في نفسه م **فلا يجوز** ش هذا
تفريع لما ذكر ولا يحتمل البيان م **الحاق التعديل**
ش اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة
والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو
قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل
فانك لم تصل بيانا م **بامر الركوع والسجود**
ش وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا م **على سبيل**

قوله لانه يحتمل الى تعليل لمحذوف كانه قيل
وانما قلنا اي بيان التفسير لانه يحتمل
بيان التغيير

الفرض كما ذهب ابو يوسف والشافعي لان قوله تع
واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء
وكذا السجود معناه وهو وضع الجبهة على الارض
ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به يجعله فرضاً
يكون زايداً على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت
ثبت انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكنه
لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو يحتاج
الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد
زايد على اللغوي ولئن سلم لكنه احتمال لم ينشا عن دليل
ونقدم هجرانه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق
الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جايز
نظراً الى دليله م **وبطل شرط الولاء** ش بكسر الواو
وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو
قبل تمامه معا عند اعتدال الهوى وهو شرط صحة الوضوء
عند مالك رح لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه
لفعله مرة تعليماً للجواز م **والترتيب** ش وهو شرط عند
الشافعي رح لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب
م **والتسمية** ش وهو شرط عند مالك رح لقوله عم
لا وضوء لمن لم يسم م **والنية** ش وهي ان يقصد
بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي رحمه الله

لقوله عم

[12]

لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تع فاغسلوا
وجوهكم الاية لان قوله تع فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم
خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه
الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص بخبر الواحد ونسخا له
فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم
التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما
في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الفرع والاصل فقلنا بالسنة
اظهاراً للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء
لا يلزم بالنذر ولا بالشروع والصلوة تلزم كذا قال الشراح ولقائل
ان يقول هذا التفاوت يتحقق بين الوضوء والصلوة وليس الكلام
فيهما بل في مكملهما ومكملهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة
السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة
والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني
الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني
الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض
وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب
ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل لم يثبت لكنا لا نه عم
امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر
للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في
العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله

لا وضوء لمن لم يسم اسم الله

يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عم نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببل كفه والطهارة اى وبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهو قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق اى القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله ان كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله من وجه آخر كما هو في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح برأسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ

بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب والتأويل اى بطل تأويل الشافعي القروء بالاطهار في آية التربص وهي قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء بمعنى الوقت كقولك ائتيك لصلوة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد عكس التأنيث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب وبان المراد من قوله تع لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روى عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة الى المذكر روعي علامة التذكير قلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار نقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر جعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث

اللام قد يكون للعاقبة

قوله ومحللية الزوج جواب عما اورد على الاصل ان من انه نص محتمل البيان فلا يقبل الزيادة والنقصان ... فيها
فان حتى خاص لانتهاء الغاية فيفيد ان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة و يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها ... ام
زوج ثم فعلتم انه يثبت حلا جديدا فاجاب بان كونه مثبتا للحل الجديدا انما هو بحديث العسيلة فجعل الذوق
علة لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له غير الذوق فيكون الذوق ... المثبت
للحل

لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب
فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة
بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل
النقصان لا يحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد
لانه لو طلقها في الحيض لم يحتسب تلك الحيضة فيكون القرء ثلثة
قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن
العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة
في قوله تع الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث و
ادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه ومحللية
الزوج الثاني اى كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت
بحديث العسيلة لا بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره تقرير
في موقع
على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة
او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت
عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف يعود بثلث
طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم
الثلث وعند محمد وزفر والشافعي يعود بما بقي من الطلقات
ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني
على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما
وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان
الزوج الثاني محللا فالاولى ان يحمل الحل في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت

الا في الطلقات فلا يكون الزوج الثاني في حكم الا في الطلقات الا في
الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي
بقوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فانه تع جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقات الثلث
وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل في نهاية
الحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها
امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب
ولا بيانا له لانه حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان
ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الثاني غاية للحرمة الغليظة
وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة
واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا
حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج
لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة
ثبتت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المصنف بان محللية الزوج الثاني ثبت بحديث
العسيلة وهو ما روى انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها
ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة
وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال النبي عم اتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق هو من عسيلتك فنبي عم عدم العود بذوق العسيلة
فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى

وهي حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتاً والعود
لم يكن ثابتاً بتلك الحالة لانكون الاحل تجديداً والذوق علة
للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم
حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبتاً للحل الذي عدم
فيعود بثلث تطليقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق
لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللاً في قوله عم
لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى
اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام
وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سبباً
لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع
السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لان النبي عم ما بعث
لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان
يكون مثبتاً للحل ومنهياً للحرمة فالقول بالتحليل ليس ترك
العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول
عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا
كان مثبتاً للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية
للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان
قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات
الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله
لان حله كان ناقصاً وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان كنايتان
عن العضوين وقد ذكرت بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة

جواب عما اورد على الحصر السابق فان القطع
الحشفة [illegible] في ما قطع [illegible] معني الا بانه فلا بدل على
الابطال العصمة عن المسروق وقد قلتم بابطالها
عملا بالحديث وهو لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه
فيكون زيادة عليها بخبر الواحد وهو لا يجوز

الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان
الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق
بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان
لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه
وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان للجبر
المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى
وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما
اليد ومحل الآخر الذمة فرقال القطع موجب انتفاء الضمان
لقوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا
بهذا الخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة
بل زايداً عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار الى الجواب
بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله
جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعملت في العقوبات
يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر
جزأ بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة و
لا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق
الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية
من وجه لانه مباح نظراً الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك
فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة
في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة
الى الله تعالى يلزم انه لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون

المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك وليس
من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تع لانه لو انتقل اليه
لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجد
قائما بعينه فله ان يسترده والعصمة انتقلت الى الله تع فانتقال
العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما
فصارت حرمة العين لله تع اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد
السرقة ولكن انما يظهر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تع تمامه
بالاستيفاء واذا قطع تبين ان الحرمة كانت لله تع فلا يجب
الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله تع
فيفتى بالضمان فيما روى عن محمد فان لم يقطع تبين انها كانت
للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال
حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له
من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال
الوقف من متولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف
باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا
فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه حق الغير ليصير خصما ومال
الوقف كذلك ولذلك اي ولكون الخاص قطعيا في معناه صح
ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق
لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما
تمسك المص بقوله تع فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو

فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
ومعنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان
حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما
افتدت به نفسها ووصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه
اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على المال او بدونه
فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص
وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان
المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تع الطلاق مرتان
يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه
بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك فان طلقها
بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء
الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية ولانه
لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين
ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع
والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه
بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس
بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليقا آخر من جهة الزوج فكانه قيل
فلا جناح عليهما فيما افتدت في التطليقتين المذكورتين ثم رتب
على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع
فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب و
الوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم

متعلق صح

لان

تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فحينئذ لانه غاية ما يفهم من ذلك
جواز وقوع الطلاق الثالث بعد الخلع واما الاختصار فمن اين
يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على
تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا
البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة
واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين
العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح
باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة
او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق في
عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي
المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل
بنفس العقد اي بمجرده بلا تأخير في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو
من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وعند الشافعي وجب
اما بالتسمية او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد
الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول
ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب
المهر اتفاقا فان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة
فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق

قبل الوطي قلنا هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد
في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا
وقال الشافعي تقديره مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا
الى رأيهما في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة
اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه و
ان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة
ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز
ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة
والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب
المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال
عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من
الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون
العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت
لا نم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد
سواء سمياه او نفياه فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف
النص وبطل مذهبه فان قلت في الحديث ان النبي عم قال
زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس مقدرا بالمال
قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب
او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم
هذا متعلق بقوله كان المهر مقدرا وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع

لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين
المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله تع فرضنا للذات
المتكلم فدل ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل
المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا
لا نم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى
القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب
بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال
اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم
فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير
لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء
ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير
لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي
عليه النفقة اي قدرها وسمي الفرايض فرايض لكونها سهاما
مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني
الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على
المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي الاشتراك يحتاج
لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله وما ملكت
ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لانه او بمثابة تكرار الفعل
فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون

الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى
التقدير كما في قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض الى قوله تع وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع
ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك
مجاز كذا قاله الشارح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة
الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما
ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول
غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في
كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد ضرب و
عمرو على معنى ضرب عمرو ويراد من الضرب الاول السفر ومن المعنى الثاني
استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان قولهم لانعدام القرينة
على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب والاية ليست
كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد
ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب
ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب
حاصل على ذلك التقدير لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا
على الازواج من المهر وغير ذلك وكل ذلك معلوم مقدر فيكون مقدرا
عند الله تع وذلك مجمل في حقنا فبين النبي عم بالحديث المذكور
ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تع غير معلوم
لنا وذلك مجمل ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة

وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين
الوجهين لا يكون امراً وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في
الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل عمن هو ادنى حالاً من المأمور
على وجه الاستعلاء يكون امراً ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقاً على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع ذكر في شرح الاكمل وفيه نظر لخروج
الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال المراد من افعل ما يدل
على طلب فعل ساكن الآخر مجزوم بهذا قول من قال المراد دونه
اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة
افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس المتكلم
بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن
تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول
اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ
ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء
او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على طريقة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس
بامر [illegible] الطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولاً
الايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص المراد من الامر وهو
الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب
من الامر هنا الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون بالمعنى لا المعنى به كالمترادف

وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين
ولما كان الاختصاص هاهنا من الجانبين تعرض المص لهما الجانب
المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة والجانب اللفظ بقوله لازمة
قدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من
زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون
الفعل موجباً خلافاً لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان
فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والشرب
والنوم ولا مخصوصاً به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف
الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان
الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما
الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم
يطلق لقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد
هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا
اشارة الى متمسك العامة وهو ما روي انه عم واصل الصوم
فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عم
ايكم مثلي فاني ابيت يطعمني ربي ويسقيني [illegible] فعله عم
ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما
روي انه عم كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت

نعليك قال ان جبرائيل عم اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما
هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف
وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم
الوصال كان مخصوصا به عم ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني
وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرئيل عم وهو كان
مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به
بقوله تع فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام
بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم
الاتباع دليل لهم والوجوب استفيد بقوله عم صلوا كما رأيتموني
اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا
جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه
اي لان الامر سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر
هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع
ويقول لا نم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب في القول
متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه
الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا
في [illegible] ستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل
البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة افعل جعلت
آمرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال
يجوز ان يكون جمعا لامر مبنيا على غير واحد نحو اراهط في رهط

وموجبه • اي موجب الامر المطلق • الوجوب لا الندب •
كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تع فكاتبوهم متمسكين بانه
لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب
والاباحة • كقوله تع فاصطادوا لان الامر يقتضي حسن المأمور به
وضرورته التمكن من الاقدام عليه وذلك بالاباحة • والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة
لانه يستعمل بين هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا اصدر امر لا بد ان يتوقف فيه
ما لم توجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة
امتثلوا اوامر رسول الله من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا آخر للعمل به • سواء كان بعد الحظر او قبله • يعني موجبه
الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله وهذا
رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب
الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تع واذا
حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تع
قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا
عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل
الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر الوجوب
كقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن
سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد من القرائن
وما ذكره قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا

ولو وجب لكان علينا لا اتيانا اتياناً على الترك فيعود الامر على موضوعه

بالنقض • لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر • هذا دليل العقل

وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء • بالنص • وهو قوله تعالى

ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله تعالى اسجدوا لآدم فانه

ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل

ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى وما

كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم

الخيرة من امرهم • واستحقاق الوعيد لتاركه • بقوله تعالى فليحذر

الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة او

تصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة

الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر

لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة

الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجباً فان قلت

قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف

كل امر مأموراً بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة

كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم

فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل

على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن

الاتيان بمقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته

تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال

على الحقية لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب

في الحضر ركعتين ولو فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها

في النهار جهراً ولو فاتته صلاة النهار قضاها بالليل

سراً ولقائل ان يقول وجوب رعاية الجهر وعدمه وكذا

القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل

لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلاة

من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها

كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتته صلاة في الصحة فقضاها

في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبراً لما جاز

ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة

فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني

ثبت الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء

فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء

قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط وبهذا الطلب تفريغ

ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء

المنذور به بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب

به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب

المنذور ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة

فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق • وفيما اذا نذر ان

يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء

بصوم مقصود هذا اشارة الى سؤال ورد على قول المحققين

وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي

ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا
اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه
مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم
لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه وجب بصوم
مقصود بالاتفاق ولهذا لو كان قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب
اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فعرفنا
ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى
التفويت • يعود شرطه الى الكمال جواب عما اورد بعض
انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا
للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف
ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط
الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة
نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب
الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان
وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف
لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء
بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة
وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد
من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان
الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف

الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان
النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض ولكن
اسلم في الجزء لكنا نقول لا يجوز القضاء في مثل ذلك لعود شرطه
الى الكمال فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف
في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب
الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون
لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء
الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر
لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم
ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قال
صاحب الكشف ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر
مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا
يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة و
رمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال
منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا • لا لان
القضاء وجب بسبب آخر • وهو التفويت لانه لما فوته فقد
التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص
مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت
دل ذلك على وجوبه بالفوات • والاداء انواع اداء محض وهو
ما لم يكن فيه شبهة القضاء • وهو منقسم على نوعين • كامل
وهو الذي يؤدى مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب

وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء
كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل
والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب
فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي
ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه
الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء
فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام
وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حين لا امام محال
بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار
الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء
لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد
باللاحق لان فعل المسبوق وهو من فاته منه اول الصلوة
اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه
منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله
شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت
كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا
حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه
من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن
جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء

هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه
بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى المصر فتوضأ او نوى
الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي عليه
من غير تكلم علم من التقييد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي
مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون
في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل للعزيمة
ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة
يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع
انه اذا تكلم يبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه
لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول
انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي
تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبه القضاء لا يقتضي فلم
رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر
العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا
لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون
اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع
الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق
الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء
على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين
المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة
وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع

كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم لا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك
الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم
فيه وهو حرام فان قلت اذا كانا اداء كاملا فما القاصر فيهما
قلت القاصر فيهما اداء الزيوف • ورده مشغولا بالجناية
كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى عليه في يده على انسان او اتلف مال الغير
في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او بدين مستحق
بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا
بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب
اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك
في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب عن ضمانه
واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع
في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع
بالثمن • واما بعبد غيره • كمن تزوج امرأة على عبد الغير
بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد
لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي • وتسليمه بعد الشراء
يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك
التسليم اداء شبيها بالقضاء • حتى تجبر المرأة على القبول
لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه
اذا طلبت المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين
ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من

المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت
بالاستحقاق ثمه ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق
فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم
اما الموجب لتسليم العبد فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ
بالاستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه مهرا هنا فاذا قدر على تسليم
المسمى يلزمه • وينفذ اعتاقه • وساير تصرفاته لكونه
صادف ملك نفسه • دون اعتاقها • وساير تصرفاتها
وهذا تفريع على كونه شبيها بالقضاء لان تبدل الملك اوجب
تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري
جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة
يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل
والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث
الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين
مجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل الكل كذا
قال صدر الشريعة وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للمتصف
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد
ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عم
دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم
الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا
يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل

هو بريرة

تبدل الملك موجباً لتبدل الذات حكماً والعين واحدة ولهذا
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج
للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة
على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها
حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليه ولم يتغير بالقضاء وانما جعل
اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات
وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء
فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعل
فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى
بامثالها وعدّ اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت
قضاء الدين لا يمكن بتسليم عينه لانه وصف ثابت في
الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكماً
لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن
فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون
ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء
حكماً لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة
والقضاء انواع ايضاً • اي كون الاداء انواعاً قضاء محض
وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضاً قسمان قضاء
بمثل معقول • وهو ان يعقل فيه المماثلة • وبمثل غير معقول •
يعني انه لا يدركه العقل لا انه ينفيه • وما هو في معنى الاداء كالصوم
اي كقضاء الصوم • للصوم الفائت • هذا نظير القضاء بمثل معقول

٢٦

والفدية له • اي الصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني
الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم
وقضاء لمن عجز عنه دائماً كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة
بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظ واما معنى
فلان الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال
ولكنه جاز لقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تع يبين
الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا
التأويل غير صحيح لانه تع قال وان تصوموا خير لكم ومثل
هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية وعلى المطيقين
الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون
ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص
وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا
معطوفاً على الكلام الاول وهو قوله تع كتب عليكم الصيام
والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفاً
على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق
اليسر وان كان ممكناً على طريق العسر في الصيام خير لهم
فيكون وجوب الفدية بالنص • وقضاء تكبيرات العيد في
الركوع • كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه
لو اشتغل بتكبيرات العيد قائماً فانه يكبر للافتتاح اولاً

لان الصوم الامساك والفدية الاعطاء

قضاء تكبيرات العيد

والذي

ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع
يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء
فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء
فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء
النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس
يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات
العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على الاتيان مثلها
كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه • ووجوب الفدية
وهي نصف صاع لكل فرض • في الصلوة للاحتياط • هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبتت بنص
غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا
على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه
ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز
وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل واحد
منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة
مندوبة يمحو بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا
قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تع
اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم
على المشتق في قوله تع وعلى الذين يطيقونه دليل على علية
وصفه • كالتصدق بالقيمة • اي كما اوجبنا التصدق

بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او بشرائه بنية الاضحية ان
استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك • عند فوات
ايام التضحية • بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين
اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل
قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ
الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام
لان الناس اضياف الله تع في هذه الايام ولهذا حرم فيها
الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول طعامهم من
ضيافة اكرم الاكرمين لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام
لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه
لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال
كون الاراقة اصلا فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة
يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت
لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى
الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض • ومنها
اي ومن انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق
العباد • ضمان المغصوب بالمثل • يعني القضاء بمثل معقول
نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى • وهو
السابق • اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في
المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى

المثل الكامل معنى للقدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة
والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة
او بالقيمة • اى ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل
او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء
قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو سابق عن قوله او بالقيمة
لكان انسب فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى
ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل
وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره
هنالك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة
بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل
الكامل غاية الامر ان الاول اكمل منه • وضمان النفس والاطراف
بالمال • في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة
لا تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما
وجب ضمانها بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر
قيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل
القصاص لا يخير لانه مثل له صورة ومعنى فكان هو السابق
واداء القيمة • هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته
تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان
يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل
مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء
فيه • فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه • صحت التسمية عندنا

خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية
ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع
اما كونها قضاء فظ واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما • للمسمى حتى يجبر على القبول
اى قبول قيمته • كما لو اتاها بالمسمى • اى بعبد وسط يجبر على قبوله
وانما لا يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم
الجنس يجب تحقيقا بالنظر الى انه مجهول الوصف يجب القيمة فصار
الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين
لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف
صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت
في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت
لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها • وعن هذا • اى ولاجل ان
الكامل سابق على القاصر • قال ابو ح في القطع ثم القتل • اى اذا
قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ • عمدا
للولي فعلهما • اى يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء
قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده • وخالفاه في الاول
اى قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتله لانه جناية واحدة عندهما

قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما عمدا والآخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطاء والآخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل ولان مبنى القصاص على المساواة في المعنى وفي القتل بعد القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة القتل ايضا فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي ح لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القتل والقطع لا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له فكما له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي • ولا يضمن المثلي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو ح في باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل • بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة • لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر

قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد العين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن اداء الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة والقضاء فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا • وقلنا المنافع سواء كان بحرا او بعبد • لا يضمن قيمتها بالاتلاف • اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي يضمن لكن يضمن بها اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لو حبسه وعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل مع السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها لان المنافع اموال متقومة عرفا

كالخانات فانها تتقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها
مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة
وذا دليل على انها مال متقوم اذ العقد لا يجعل غير المال مالا
ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين
والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره
لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون
مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا
هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش النابت
في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض ولكن ليس بمتقوم
بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد
ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه
الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار
ثم تنتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه
وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس
عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في
وطئ جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع
البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة
العين حكما • والقصاص • اى وقلنا القصاص لا يضمن
بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له
القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص
ملك متقوم للولي لان النفس يضمن بالمال حالة الخطاء فد

دليل على ما بينه ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير
محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرع الدية حالة الخطاء
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره • وملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول • هذه المسئلة
مع ما قبلها ثلث مسائل معمول لقوله قلنا وليس قلنا
معطوفا على قوله قال ابو ح لانه متفرع على كون الكامل
على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع
على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة
وفي عبارة المص تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر
انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان
انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح
انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل
عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس
بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال
الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر
كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال
فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي
ولا عوض ويسمى بدل الخلع بدلا مع انه ليس بمال ولو خالع
ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال
لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم

الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه
باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد
بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف
المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا
بيع عنه مع قوله تسليم البضع فكان كانه لهد المحقة
عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولابد للمأمور به من صفة
الحسن ضرورة ان الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق
ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر
بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول
كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون
الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون
الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين
العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير
الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي
ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن
والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعله
حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال
عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها
قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل
جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من
مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه

لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة
ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان
والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني
يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه
ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به
حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا المعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم
حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء
للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي
فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به ولكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمور به
الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح
طويل فليرجع الى محله الكتاب وهو اي الحسن المطلوب اما ان يكون
لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه
اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن تابع للمأمور به
شرع في بيان ان ذلك المطلوب الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات
اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا
او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد
ذلك الحسن المطلوب تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى
في غيره اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ
الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل
قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول

او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول
وهم ان قوله او يكون ملحقاً قسم لان يكون لعينه وليس كذلك
بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره
او يكون ملحقاً لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي
ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة
لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي
دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت بالحسن لعينه ولو
لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال الحسن
لعينه لا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي
وجه كان يكون كفراً ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الاقرار بالله تع وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح
اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان ووصفه
وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجوراً فان قلت بقاء
الصفة بغير الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل
يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال
مخصوصة تدل على تعظيم الله تع لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفاً
باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط
وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال
لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها
صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص [illegible]
وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تع عنها ولكنه

صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله تع كما جاء في الخبر
اوحى الله تع الى داود عم يا داود عاد نفسك فانها انتصبت
لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو
في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسناً بواسطة شرف المكان
كما قال بعض الصحابة ما انت يا مكة الا الواد شرفك الله على البلاد
ولما كان هذه الوسايط بخلق الله تع اذ النفس ليست بجانية
في حقها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله
وكذا حاجة الفقير بخلق الله تع صارت كلا واسطة فالتحقت هذه
العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية
النفس بخلق الله تع لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة
اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول
فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه
يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض
لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون
لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الآمر قلت ليس المراد من قوله لعينه
ان مبدأ الحسن ذات للمأمور به بل المراد الحسن الشرعي فقد يكون بالنظر الى عينه
وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان
الذاتي لا يقبل السقوط وهو اما في ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس
المأمور به او يتادى ويكون حسن الحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى
في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن

لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهى
لا تتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده
والجهاد مثال لما لا يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن فى نفسه
لانه تخريب بنيان الرب عز وجل وانما صار حسنا بواسطة
اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد
وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر
باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول
لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة
لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا
للمعلوم فكان الاولى فى التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها
ليست حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة
بواسطة الزجر عن المعاصى وهو يتادى بالاقامة والقدرة التى
يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعنى انما
ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التى يتمكن بها
المكلف من اداء ما لزمه ولا شك فى حسنه لان تكليف العاجز
قبيح فصار الامر الذى حسن لعينه حسنا للشرط وصار الملحق به
ايضا حسنا للشرط وصار الحسن لغيره الذى لا يتادى
بنفس المامور به كالوضوء او يتادى كالجهاد حسنا للحسن
فى شرطه فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى فى نفسه
او ملحقا به ليس كما ينبغى فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا للحسن
فى شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا

للاقسام فلم اورده فى الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت
لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فيناسب النوع الثانى
وفى قوله والقدرة التى يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة
على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها محقق
الوجود وهى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى
مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات بالذات ولا يجوز ان يكون
قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة
لا تكون شرطا للتكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف
مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة
والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان
المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة
لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وقصده وايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل
مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة
يصير الفعل بها متوهم الوجود وهى قوة مؤثرة عند انضمام
الارادة اليها وهى سلامة الآلات والاسباب فهى سابقة
على الاداء وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود
عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة
يظهر اثر هذه القدرة فى لزوم الاداء لعينه وقدرة يصير الفعل بها

في حيز الجواز عقلاً وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها في لزوم
الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يراد بها حسن المأمور به نوعان
مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المأمور
من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر
اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسناً لعينه
او لغيره ولقائل ان يقول في عبارته شيء لان الظاهر ان هي
راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى
غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيدة فممنوع
مع انه غير جائز في التقسيم فلا يقال الاسم ثلثة انواع اسم
و فعل وحرف و يراد به الكلمة فاي حاجة الى هذا التكليف
ولو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان
مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد
بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق
قيد بالاداء احترازاً عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من
فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز
عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع
لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما
هو شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطاً لبقائه كالشهود
في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما
عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر
كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق

ابقاء خ

24

ولم يوجب شيئاً غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي فليصل
تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت مماثلة والاولى
ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء و
القضاء لان الاداء ان كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه حقيقة
القدرة وان كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان
مقصوداً يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوباً لغيره
يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب
على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط
توهمه اي توهم ما يتمكن به من الاداء لا حقيقته وهي
انما يشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ
الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت بعني في
جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة
عندنا لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلاً
وان كان نادراً عادة كما كان لسليمان عم على ما روي ان سليمان
لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها
وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تع
فطفق مسحاً بالسوق والاعناق تشأماً بها حيث شغلته
عن ذكر ربه وقهراً للنفس عن حظها جازاه الله تع بان
اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلاً
عن الخيل كذا في كتاب عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق
وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر

مطلب سليمان عم

منه لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التأويلات ثم ينتقل
الى لزوم القضاء للعجز عن الاداء كما في الحلف على مس السماء
انعقد اليمين لتوهم البر به لان السماء ممسوسة ثم يحنث و
يلزمه موجب الحنث وهو الكفارة فيكون آثما لان المقصود
باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر
لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال
حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم
الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان من
الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء
اي الموجبة لتيسير الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على
الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن من اليسر وبالممكنة لا يثبت
الا التمكن وليس معناه ان المأمور به كان واجبا بالعسر
بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه
انه لو اوجب الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزا لحسن ايجاب العبادات
الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة
كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت
في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ
المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق وهو عنه
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى
العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في
الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص

اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء
المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء
الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج
وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان
دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان اداء
ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط
في الابتداء للتمكن من الاغناء اي اغناء الفقير من المسئلة
والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير
المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك
النصاب • حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي
النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة
ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة
التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء
ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة
اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب العسر يسرا وقال الشافعي
لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا
في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة فيضمن بالهلاك
لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا قلنا انما سقط
الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر
فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيد

بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه سقط عنه الزكوة اتفاقاً
وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر
الا يرى انه لو يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضاً في الارض بدون
الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط
قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه
تعلق بنماء الارض تقديراً حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض
سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة
يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره
عذراً في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجوداً حكماً بتقصيره
بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر
حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة
لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة فان بقاءها
ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط
ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج
والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم
ان الحج وصدقة الفطر صارا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان
ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد والراحلة
في الطريق وفي صدقة الفطر ملك نصف صاع من بر او صاع
من شعير فقال انهما واجبان بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج

نفس الاستطاعة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة فان قلت
هذا ينافي ما قلت من ان القدرة الممكنة بسلامة الآلات
والاسباب قلنا لا ينافي لانهما من قبيل الآلات التي
هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة
الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلاً للاغناء اذ الاغناء
لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء
عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون
الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلاً
لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلاً لوجوبها عليه للتنافي بينهما
وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به اى بالمأمور به
قال بعض المتكلمين لا اى لا يثبت حتى تقرر به دليل مستقل
بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور به اى بالاداء
شرعاً بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المأدى اذا اداه والصحيح
عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن
المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعاً وكان النزاع بينهم لفظي
راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عنه
وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو
عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو
لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم التكليف بالابطال والجواب عن استدلالهم
ان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما
افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام

القابل باحرام جديد واذا اتمه فاسدا لم يخرج عن عهدة الامر لانه ما
امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف
آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا ينبغي بطلوع الامر ان المأمور به
غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا
ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة
في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور
لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي هو يقول نفي الوجوب
خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى
ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فانتسخ وجوب الاداء فيه
لم ينسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه
لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز
اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير
ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب
وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة
بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء
الوجوب حينئذ كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة
الخلاف تظهر في قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب
سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه
عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود
اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة و

وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان لا يتقيد
بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وهو الاتيان المأمور به عقيب ورود
الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان
ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض
لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه
بالنقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب
الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان
الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى
الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود
على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما سيق له وهو الاطلاق واما
قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء
الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول
متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء
وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان
لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان اثم يلزم الفور
قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد التأخير لا يكون تفويتا
لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر
الوقت واخر يأثم والموت فجاة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه
والفوات مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه ومقيد به اي مخصوص
جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون

الوقت ظرفا للمؤدى اى يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا
للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل فى
مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده كذا قاله الشارح ولقائل
ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم
عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل
بصحة الاداء ووجوده فى الوقت قيد بالاداء لانه ليس
بشرط للمؤدى اذ لا يختلف باختلاف الوقت بوصفه الاداء
لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم
شرطيته اذ الظرف محال والمحال مشروط فلا حاجة الى ذكره
قلت لا نم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط
له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية
الوقت وامتياز الصلوة بظرفية فلا حشو فى ذكرها وسببا
للوجوب اى لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل
الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم
المشروط لا يجوز ايضا قلت ~~هذا لا يصلح دليلا على السببية~~
~~لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا~~ قلت قد يصح تقديم المشروط
كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا
ولقائل ان يقول بطلان تقدم شىء على شرطه ضرورى لانه
موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة الحول ليس شرطا
للوجوب وللاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه
بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان

تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا بسببيته والحق
ان بطلان تقدم الشىء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب
لجواز ان تثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف
صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب
كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير
هو المؤدى والاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى
ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على
السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات
ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب
فى الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما
يحصل فى الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا
وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى
وظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تعالى وكان
ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهرى الوقت تيسيرا علينا
ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه
الظاهرى هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى
خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى
قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهى لا يكون الا مع الفعل
ذهب الشافعى الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب فى العبادات
البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات
نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كان

ويلى ان يكون الوقت سببا للوجوب

متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال
في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى المستحق هو وجوب الاداء
فالواجب هو المال والاداء فعل في المال وذهب المحققون
الى ان الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب
لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى
وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب
ايقاعه لعدم الخطاب فان قيل على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر
اداء للوجوب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء
كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق
الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات البعض
عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء
الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية
التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذكر البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا
في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله
واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء

ويليه الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء
الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم
المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية
الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء الى ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل
يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض
لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي اجزاء
الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم
الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قيل المسبب هنا
هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا الوجوب يفضي
الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان قيل
ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية
حتى تنتقل قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال
بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل
وانما المنفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق
الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء
وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف
على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقول
كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل
الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء
الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى من التطويل عرى
او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني تنتقل السببية من الجزء

الى الجزء الآخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية
او الى الجملة اى جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير
ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب
في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت
عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت
كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا
للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء
يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت
لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز
قضاؤه في الوقت الناقص صح لانه صار دينا في الذمة وهي قربة
مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز
في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار
واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه
قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه
احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة
كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اى في الوقت
الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى
عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص صح بنقصان بعضه فينبغي ان
يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة
الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه

فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه
تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا بنقصان في ذلك الجزء
فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت
احمرار الشمس معه انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت
المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي
لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يحتمل صح بسبب شرف
الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل صح النقصان لانه لا جابر له
في الغاية ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل
كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فعند مضي الوقت لا يتصف
بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر
اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه
اى ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط
نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير
الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اى بان ضاق الوقت
ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي
بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال
التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط
لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط
هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا
يتعين بالتعيين اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد

ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني
وقت احمرار الشمس صح

نصًا بان يقول عينته هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او
قصداً بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين
باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد
ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلاً بان يؤدي في اي جزء
يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة
احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها
لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون الوقت معياراً له اي مقدراً
لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينتقص بنقصانه وسبباً
لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سبباً فلانه اضيف اليه وقيل
صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته
لان الاصل في الاضافة اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به
وقد يضاف الى الشرط مجازاً لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه
ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتاً ان الوقت شرط
لادائه بخلاف كونه سبباً ومعياراً لان الوقت قد لا يكون سبباً
كما في المنذور المعين ولا معياراً كوقت الصلوة ولهذا خصهما
بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم
الكامل فسرناه به لئلا يرد علينا الكافر اذا اسلم في بعض النهار
لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل
فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية
وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو
مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة

الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي
ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا مثله في باب
الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه
معياراً وسبباً فلا يصير غيره مشروعاً يؤيده قوله عم اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية
كون صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان
لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف
لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرط باصله قلنا لما صار
الصوم متعينا في رمضان صار كالمتعين في المكان والاطلاق
في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم
اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت
يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف
بان ينوي النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والمحل
قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف وبقي المطلق اصل الصوم
فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية
قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو
ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه
محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق
كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء
في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما المسافر
كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر يتحقق في حقهما

الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان
المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض ولان وجوب الاداء لما سقط
عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا
او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض
خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا
آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة
العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح
فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة
وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض
اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته
متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق
بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر بالصوم كوجع الراس
والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد
المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني
وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى
ابن سماعة عن ابي ح انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو
الاصح لان ترخص الفطر للمسافر انما كان لكونه اخف نظرا الى منافع
بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح
دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض
الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي ح انه يصح
لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان تصح النفل فيه كما في شعبان

قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض
على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية
النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا
له سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع
الثالث من موقته اما كون الوقت معيارا له فظ واما كونه
ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو
شهود الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر
بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم
ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع
قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار ولا سبب لان
سببه النذر يكون له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت
لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن
لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل
بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حقه كالنفل ولا يؤثر
فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية
التعيين اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات
فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل
فلا يقع عن القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك
من اوله لمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته
العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت
المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقت

يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح
في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد
هذا بيان الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا
لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء
فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيره من العام
الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة
فان قلت لما اشبه ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند
محمد زال الاشكال قلنا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف
حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه
كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل
في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام
الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر
في الاثم فعند ابي يوسف يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد
لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير
مضيقا ويتأدى الحج بمطلق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج
لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي
النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول
يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر
ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى

متعينا صح

لانه

بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل
بما يفوت الفرض باداء النفل الا بنية النفل يعني لو نوى النفل
يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تعارض الصريح وقال الشافعي
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة
لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية
فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع عن الفرض
من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم
رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار
قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له
فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل
فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار يخاطبون
بالامر بالايمان لان النبي عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان
كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله
فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لانهم مطلوبون
بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع
كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف
فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون
على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وبهذا التأويل
منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة

مطلب الكفار مخاطبون بالايمان

وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا صح

واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك يخاطبون عند البعض
فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا
بذلك ان اداءها جائز لهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم
بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط
تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قيل الايمان اصل
العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفرع الا يرى ان السيد
اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا
انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة
والصحيح انهم يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة
والصوم ولا يعاقبون بالترك لقول النبي ع م لمعاذ حين بعثه الى اليمن
انك لتاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني
رسول الله فانهم اذا اطاعوك فاعلمهم ان الله تع فرض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب
على الاجابة بالايمان فيتبعها يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم
يخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على ترك المواخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنه
اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم
والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل
وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله
تع وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود
التعريف والاحترازات وبيان الاختلاف في الحسن من انه شرعي

بتركها صح

او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك
نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعيه
الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله لعينه
وذلك نوعان وضعا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل
الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا
في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع
هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به
لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه
شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف ع م
وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر ليس بمال
فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه
وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه
يعني انه منهي عنه لا بذاته لانه بذاته امساك لله تع بل باعتبار وصفه
وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد
في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الفساد من الوصف له لعدم تصور
الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء
وصف الكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع
وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال
بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال بالسعي كما اذا باع
في حالة السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور
وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى

عنها ممكن بدون الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها
لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها
فان قلت لا نم زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة
عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض
لم يكونا منهيين والكلام في حالة النهي قلت ليس الكلام في حال
كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة
في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك
عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى اعلم ان الموجب للقبح لما كان
بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد
المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس
الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا
وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا
للشافعي وتقرير المعصية حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم
القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه
معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي وقال
لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي
بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف
الصلوة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها
من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يجتمع و
لم تتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا
عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية

وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية
وهي ابطال العمل فرجح جهة المضي فاذا ترك يلزمه القضاء و
في القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت
النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان
ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض
دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر
مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة
تنزيه وانما كفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح الاكملي
وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف
تثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود
حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت
معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه
الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي
حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه
الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها
على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف
معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان
الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك
اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك النامي مع

بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة
معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرايط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح
ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها
افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان
القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد
وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث
كونه وطئا في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في
الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا
فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف
الشارع فيه بتجويزه في غير المحل العوارض فيندفع الاشكال
على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في
وصفه يعني يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه
الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي
عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية
قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق و
عن الاستثنائين ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في
الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا
بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره
بدون اعتبار الجهة وهي كونه اشد اتصالا به من الجهة الزائدة
كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما
وضعا والآخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر

واشهر لان القبح يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن
ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو
النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه
متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب
او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا
ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كما يقال
للانسان لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضى
فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح لغيره
يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضي
وهو النهي ايضا محفوظا حقيقة ان النسخ عبارة عن رفع حكم
شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع
لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ
بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه
بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني
لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب
يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية
فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط
قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ويمنع قولهم
والا يكون مستحيلا بانا لا نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية
لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى
كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه وقوعه لكونه ممكنا بالذات

والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل
على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا
في الجملة ولهذا نفريع بالمسائل على ما مهدنا من الاصل اي ويكون النهي
عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كالربوا وهو
معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض
مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط
فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين و
المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما
وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا
والبيوع الفاسدة فلان ركنه وهو الايجاب والقبول وجد
من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض
وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا ينافي ملك
اليمين كجلد الميتة واما صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع
فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح
ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صام يكون مؤديا لانه
كذلك الزنى غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزايد في الربوا
لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد عليه
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف
لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده
لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود
من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا

مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح
الوصف قبح الاصل كاللآلي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحمل
والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح
جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز
عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات
شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك
لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان
النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم
فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل النهي ولقائل
ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله
مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح
وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية
هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباح
بالاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها
بتقرير النبي عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان
نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه عم بوقوعه في زمان نبوته
مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله
والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر
قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار
اقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال
وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف

قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا صح

فالنهي المطلق الى القسم الاول اى الى ما قبح لعينه فلا يكون
مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن قربان
حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حال اى
قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل
او معقول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اى قلنا الامر المطلق
يقتضي ان يكون المأمور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في
ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف
لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى
عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل النهي قبيحا لعينه حكم بانتفاء
الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي
فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي
في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب من قال نهي الشارع
لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اى كما قلنا
للامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله
حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون
حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا
قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا
فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اى ولكون المنهي عنه
قبيحا لعينه قال الشافعي لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها
نعمة من حيث ان الاجنبية تختص بالامهات حتى حلت الخلوة

والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة
بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها بالولد
لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد
عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون
ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء
والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم
ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه مقام الولد كما اقيم
السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو غير متصف بالحل والحرمة وقد
يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي
ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء مرة للشبهة البعضية قلت
سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب
شيئا وهلك وقضي بالضمان ملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة
الخلاف تظهر في تمليك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ
البيع لان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى المقاصد الدينية
والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت
بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان
شرع جبرا لما فات والغاية ملك المالك في العوض اذ لو لم يقع لاجتمع
البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك
ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لعينه وما خرج المغصوب عن ملك
المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام

وكم من شيء يشبه ضمناً ولا يثبت قصداً وهذا الخلاف بناء على
ان الضمان عندنا بمقابلة العين وبمقابلة اليد عنده في الاحاجة
الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون
سفر المعصية اي سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سبباً للرخصة
وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه
بل المعصية في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت
النداء فيصلح سبباً للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء
اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سبباً
للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم
ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لانه اما باليد
او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على المباح فيملكونه
فان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان النهي عن الافعال
الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء
المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعياً او حسياً فان قلت
ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة
بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده ضمنه
قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يجدد في
ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل
ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم
ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن
يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيماً للحرم

بحث العام

واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل
وفي الاصطلاح ما ذكره المص اخره عن الخاص لانه
كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع • **فما يتناول**
• اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره
في الخاص وهذا كالجنس • **افراداً** خرج به خاص العين
كزيد لانه لا يتناول الا فرداً واحداً واسماء الاعداد
ايضاً كعشرة فانها لا تتناول افراداً بل اجزاء لان افراد الشيء
ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق
على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افراداً جنس
شامل للمشترك • **متفقة الحدود** • خرج به المشترك لانه
يتناول افراداً مختلفة الحدود • **على سبيل الشمول** •
احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افراداً متفقة
الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام
عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم
وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد • **وانه** •
اي العام قبل الخصوص • **يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً**
• اي يجب بقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي
موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل التخصيص كما قال الله تعالى الذين
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال
لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماً له

حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير
قرينة لارتفع الامان من اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس
على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل
ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع
عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك
الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة
الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم
بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل
الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل
اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق
العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ من دليل وهو القطعي
بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة
الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه
بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه
وعنده لا يجب تخصيصه • حتى يجوز نسخ الخاص به • اي
بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا
كحديث العرنيين • عرنة وادٍ بحذاء عرفات تصغيرها
عُرَينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير
عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى انس بن
مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت
الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عم ان يخرجوا

الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا
فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث
رسول الله عم في اثرهم قوما فاخذوا فامرهم بقطع ايديهم
وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا
هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل • نسخ بقوله عم
استنزهوا البول • لان البول عام متناول ابوال الابل
وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها
اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول
بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها
منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت
الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال
آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح
الخاص قلنا الاحتمال المعتبر هنا ناشئ عن دليل لا يعتبر
واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو للاحتمالات
مجازات كثيرة لا قرينة لها • واذا اوصى بالخاتم لانسان
ثم بالفص منه لآخر • يعني ثم اوصى بفص خاتم لانسان آخر
• ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان • لان العام
مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية
بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته
وفخر الاسلام في كتبه هذه المسئلة من غير ذكر خلاف
قال المصـ في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات

قاضي خان من الخلاف فيها في رواية شاذة وهو ان الفص
عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او
مفصول لان الوصية لا تنعقد سبباً في حيوته بل بعد
مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في
الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد رح
اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب
الفص للثاني تخصيصاً له وتخصيص العام انما يصح موصولاً
فاذا كان مفصولاً يكون معارضاً لا تخصيصاً فيكون الفص
بينهما بخلاف ما ذكر من مسئلة لان الوصية بالرقبة
لا تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم
ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام
حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء
عاماً لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم
الخاتم • ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه • المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف
على ذلك والذكر باللسان بقرينة على والذكر بالقلب يستعمل
غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام
قطعياً معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية
عامداً حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي رح
هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر
الواحد وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى

سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله
حالة الذبح يجوز اكله اجماعاً فيحل في العامد قلنا لا يحل
اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة
قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس
الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام
ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد
فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولاً به فيكون التعارض
وخبر الواحد معطلاً قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله تعالى
كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين
جادلوا المسلمين فقالوا انا تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون
ما قتله الله فانزل الله تعالى الاية فاجاب بجواب اعم وبني
الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق
العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق
للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ • ومن دخله كان
آمناً • يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية • بالقياس وخبر
الواحد • صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا
او غيرهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى
ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل
خارج الحرم ويقتل عند الشافعي فيه لان الجاني قد خص
من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم
وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف

بسوق في الحرم فلما لم يبطل احد الحقين فاعمالهما
اولى • لانهما • اي لان قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه و قوله تع ومن دخله كان آمنا • ليسا بمخصوصين
• فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي
ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام
الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل ايضا غير مخصوص
من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح
ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكها مسلك الاموال
والآية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال
والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل من ماله وطرفه
وللقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت
جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت
الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت
لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا
دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم
القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت
يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي رح
فالالزام بالآية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم
قال الله تع اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ
الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز

عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال تع فيه آيات
بينات مقام ابرهيم ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابرهيم
خارج البيت ومما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد
من البيت فاسد لانه تع فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف
بيان للآيات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل
هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى
الكعب • فان العام خصوص • لما فرغ من بحث العام قبل
تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر
العام على بعض ما يتناوله عند الشافعي واما عند
الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن
احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط
والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تع خالق كل شيء
فان الله تع مخصوص منه كذا في بعض الشروح وللقائل
ان يقول المراد من الشيء في قوله تع خالق كل شيء المخلوق
بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا
بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تع واوتيت من كل
شيء وبقوله مقارن عن الناسخ وللقائل ان يقول
هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه
ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول
مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله الشراح ويمكن ان يجاب

عند بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل المخصص لا
ان يصدرا معا من النبي عم في علو ان لا يعرف تأخر دليل
آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا
قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا
اذا كان المخرج معلوما • معلوم او مجهول • كالربوا خص
من قوله تع واحل الله البيع بقوله تع وحرم الربوا لان الربوا
لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود
البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول وبعد بيان النبي
عم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا
للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية
ام لا فالصحيح من مذهبنا انه • لا يبقى قطعيا • حتى يجوز
تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجايز من قوله
تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجايز بعد
تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجا رك
فاجره • لكنه لا يسقط الاحتجاج به • اي بالعام بعد
ما خص كما روي ان فاطمة الزهري رضها احتجت على ابي بكر
في ميراثها بعموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم مع ان
الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احتجاجها الصحابة
وعدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن
معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة

فانها تحتج بها مع ان السرقة ما دون النصاب والسرقة من غير
الحرز مخصوص بالاجماع • عملا بشبه الاستثناء و النسخ
• يعني دليل الخصوص بشبه الاستثناء من جهة الحكم
لان كلا منهما لبيان ان المخصوص و المستثنى لم يدخل تحت
الحكم و بشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان واما باعتبار
الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين
وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار
الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل
يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك
القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار
الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل
التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى
لم يدخل تحت الحكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل
التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى
الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا
فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته

اذا كان المخصوص معلوماً كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا بينهما
فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب
التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة
فان قلت دليل الخصوص لما شابه النسخ والاستثناء وهما
لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع في الاستثناء
عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة
اذ لو علل صار القياس معارضاً للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما • اي صار دليل
الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو
المختار نظير هذه المسئلة وهي واذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه • اي فصل ثمنه
صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع
والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل
قبول العقد فيما فيه خيار الشرط شرطا فاسداً فيما لا خيار فيه
كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول
العقد في الحر شرطا فاسداً لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن
محلاً للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان
شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت
العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في البيع فلا يمنع صحة
العقد فان قلت لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن
كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى

مهرا لمن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء
المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن
لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر
من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه
لا يتجزى فيه لعدم تجزية المحل وانما يقابلهما باعتبار
المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم توجد المزاحمة
فلا ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص
ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم
فمن حيث انه داخل يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده
بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له
شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه
بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور
الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعاً
واحداً فلا يكون بيعاً بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية
شبه الاستثناء اي كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي
فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل
ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه
وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن فقط

ولم يوجد تعيين من قبيله الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة
المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث عملنا بشبه الاستثناء
ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط
الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه
بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي
الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت
هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة
يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد
فيصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه
لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون
كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل
واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف
ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية
فكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت
محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء
بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل
له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن • وقيل
انه • اى العام المخصوص • يسقط الاحتجاج به • اى لا يكون
موجبا للحكم اصلا بل يوجب التوقف الى البيان سواء كان

المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى
ابن ابان • كالاستثناء المجهول • يعني تمسكوا بان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء • لان كل واحد منهما • اى من
الاستثناء والخصوص • لبيان انه لم يدخل • تحت الجملة
قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة
الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون
الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام
خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا • فصار • اى دليل
الخصوص على هذا القول • كالبيع المضاف الى حر وعبد
بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب
لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة
بان ينقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد
ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقع البيع
قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما
بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا
لابي حنيفة • وقيل انه • اى العام بعد الخصوص • يبقى
كما كان • قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على
اختلاف المذهبين • اعتبارا بالناسخ لان كل واحد
منهما • اى من دليل الخصوص والناسخ • مستقل بنفسه

بخلاف الاستثناء • فانه غير مستقل بنفسه ووصف غير قابل
للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول
لا يصلح ان يكون معارضاً للمعلوم فيبقى العام على ما كان
قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل
كما ان الناسخ ليس بمحتمل له • فصار كما اذا باع عبدين
بثمن واحد • وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري
يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان
الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين
بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته
كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع

• والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى • اي يكون اللفظ
مجموعا والمعنى مستوعبا • او بالمعنى لا غير • اي يكون اللفظ
مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى
وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة
او كثرة معرفاً او منكرا هذا اختيار فخر الاسلام وتبعه المصنف
الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها
الى الكل فان قلت العام عندكم قطعي الدلالة فيما يتناوله
اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل الكل واخص الخصوص من الثلثة
الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله لانه ليس
بشامل للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص و
الاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل هو

وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف
وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله
الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء
والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليله
الخصوص فيبقى العام على ما كان من
القطع والجواب عن كلا الفريقين
ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين
واهمالا للآخر وليس احد الشبهين
اولى من الآخر فالعمل بكليهما
اولى وعن الرابع بان الاستثناء
انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل
بخلاف المخصص صح

محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن لا نقول بكونه
قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه
فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق
الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل
التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا
بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر • وقوم ورهط
مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال
قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالان
ورجالات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير
شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا الكل واحد فلو قال
القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق
شيئا فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد
من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان
مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا
بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه
كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح
ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا
واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع • ومن وما
يحتملان العموم • اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم فكل
من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في
الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم

مسئلة كلمات العموم

واذا قلت في الجزاء اعط من زارني درهما يتحقق كل من زاره
العطية • والخصوص • في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت
زيد من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض
الشراح وللقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط
كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل
في السير الكبير وكما في الشرط فلا نقلنا من المسئلة واما
في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا
• والاصل فيهما العموم • يعني الكثير الشائع في استعمالهما
العموم • ومن في ذوات من يعقل • يعني وضع من لان تستعمل
في ذوات من يعقل لقوله ومن قتل فشبذ فلا سلبه فان قلت
يحتمل ان يكون عاما لعموم صيغته وهو النقل قلت انه ضرب
من الاجمال وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهو منها
العموم • كما • اي كوضع ما لان تستعمل • في ذوات ما لا يعقل
حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس
ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا من محتملة
من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعتا مبهمة في ذوات
من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن
خاص وعام • واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر
فشاء واجميعا عتقوا • هذا متفرع على كون من عاما فان قلت
كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه
للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله

اي العموم والخصوص

ولا يقال ان احتمال العموم والخصوص
ثابت في الاستفهام ايضا فلم خص ه

من شئت من عبيدي اعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل
بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان
دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار
ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى الخاص
فلا يدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح
لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى من يشاء الله يضلله عام مع ان
المشية مسندة الى الخاص وهو الله تعالى فقيل الاولى ان يقال
في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن
على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن الحمل بعموم من
والتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد
بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء
عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر
على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه
حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد
امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل
وللقائل ان يقول البعضية التي يدل عليها من هي البعضية
المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن
الكل او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن • واذا قال

لان من اذا كان للتبعيض فقط وان كان للبيان
فالبعض مراد ايضا فارادة البعض متيقنة وارادة
الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض

قيل في الفرق الشرط لان مشية المخاطب تقع
على الكل دفعة في البعض اجيب بان المشية متعلقة
على البعض في ضمن الكل
فليتأمل

لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق • لان الشرط ان يكون جميع ما فى البطن غلاما
هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله تع
فاقرأوا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس
كذلك قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر
بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا • وما يجئ
بمعنى من • كما فى قوله تع والسماء وما بناها اى ومن بناها
مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما فى الغالب لما لم يعقل
والغلبة علامة الحقيقة وكذا من تجئ بمعنى ما كما فى قوله تع و
منهم من يمشى على بطنه • ويدخل ما فى صفات من يعقل
• هذا بيان مواضع استعمالها • ايضا • اى كاستعماله فى ذوات
ما لا يعقل كقوله ما زيد فيقال فى جوابه الكريم او العالم •
وكل للاحاطة على سبيل الافراد • كلمة كل عامة بمعناها
دون صيغتها يعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التى اضيفت
اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة
• وهى تصحب الاسماء • لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه
لا يكون الا اسما • فتعمها • اى الاسماء ولهذا ان قال
كل امرأة اتزوجها فهى طالق تعم الافراد وحينئذ يتزوج كل
امرأة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على
امرأة واحدة فان دخلت • كلمة كل • على المنكر اوجبت عموم
افراده • كما قلنا • وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه

حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول
بالصدق • اى بصدق الاول لان جميع افراده مأكول •
والكذب • اى بكذب الثانى اذ قشره غير مأكول ولهذا قال
فى الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو
قال كل التطليقة يقع واحدة • فاذا وصلت بما • اى كلمة كل بكلمة
ما • اوجبت عموم الافعال • لان كلا لازم الاضافة فالفعل
لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا
اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت
امرأة فهى طالق كل وقت يقع منى التزوج فتطلق فى كل
التزوج ولو بعد زوج آخر • ويثبت عموم الاسماء فيه
• اى فى كلما • ضمنا كعموم الافعال فى كل • اى كما يثبت عموم
الافعال ضمنا فى كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا • وكلمة
الجميع • وهى من العام معنى • توجب عموم الاجتماع
اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع • دون الانفراد
حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا
• وفى كتاب النفل بفتحتين ما ينفله الغازى اى يعطاه
زائدا على سهمه • فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم
جميعا • اى يكونون مشتركين فيه فان دخلوه فرادى
كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل
لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر
العمل بالحقيقة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى

وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع

لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على حقيقته
فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم على مجازه واجيب عنه
بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد
الا فى واحد او اكثر فان وجد فى اكثر يعمل بحقيقة الجمع وان
وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى
الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى
على مجازه ولا معنى للجمع فى الارادة الا ان يتبع الحكم على تقدير
وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا
ليس فى معناه الحقيقى للقرينة لما نعد غير ذلك وهو ان هذا الكلام
ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى
يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او
جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز
• وفى كلمة كل • يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة • يجب لكل رجل منهم النفل
كاملا • لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اول فى حق من تخلف
عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول
خاصة لانه الاول من كل وجه فسقط عن كلمة كل الاحاطة

لانها تحتمل الخصوص • وفى كلمة من • يعنى اذا قال من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة •
يبطل النفل • لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط
عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم
فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان
قلت فى صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اول بالنسبة
الى من تخلفه ولم لم يعتبر هكذا فى صورة من دخل قلت لان
فى قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى وفى صورة
كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد
فى المضاف اليه والاول الحقيقى لا يكون متعددا فيراد معناه
المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا
يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق منهم النفل لدخوله
تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد
فى دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة • و
النكرة فى موضع النفى تعم • لما فرغ عن بيان العام وضعا
شرع فى بيانه بدليل خارجى والعموم يكون تارة على سبيل
الوجوب وذلك اذا دخل النفى عليها وتضمن من الاستغراقية
نحو لا رجل فى الدار فانه لنفى الجنس وتارة على سبيل الجواز
وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفى واحد
من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه و
لا خلال فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما فى قولك

ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة
لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة
للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى رد لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو
لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب
الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب
الجزئي • وفي الاثبات تخص • لان النكرة تدل على فرد
ولم يقترن بها ما يوجب العموم • لكنها • اي النكرة المثبتة
مطلقة • قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة
والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا
لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم
المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير
الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ما هو المصطلح
اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق
المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة
ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين • وعند الشافعي
تعم • ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الا
النكرة انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات
وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا
انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما
تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت

شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها واجيب
ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء
اذا اردناه الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمى
الشافعي رحمه الله المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظنه
علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه ولا
يخفى ضعفه • حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار •
اي في كفارة الظهار في قوله فتحرير رقبة حتى خصت منها الزمنة
والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولو لا انها عامة
لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس الى كفارة القتل قلنا
ان اردتم من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع
فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد
اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل
الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص
بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلقها الله تعالى
كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة
فلان للملك فيها نا قصا اعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان
اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة فلو كان
اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها آدميا مجازا
وبانهم اجزوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزوا الاخرس
وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه
ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل

مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما لان تناوله الكامل
مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن
الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه
فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة
لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه
فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق و اذا
وصفت النكرة • في موضع الاثبات • بصفة عامة تعم
فان قلت مقتضى هذا الوصف التخصيص والتقييد سواء كان
في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص
من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة
وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فان النكرة الموصوفة خاصة
بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد
ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد
من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت
لم جعل الموصوف علما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة
بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل و
الصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو
محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فيحمل المحتمل على المحكم اولى
ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة
على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل
للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف

بالاتفاق ثم

لغوا ولكنه عام بالاتفاق • كقوله والله لا اكلم احدا
الا رجلا كوفيا • فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة
ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء
كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث
والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه • فانه لم يصر موليا لان
المستثنى يوم يقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم
ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة
واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فقيد الصفة بكونها
عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا
رجلا ولدني لا تعم اعلم ان هذا الاصل اكثري للوقوع بحسب
اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا
تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله
لا اتزوجن امرأة كوفية بل يتزوج امرأة واحدة ومثل
قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء
من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم صفتها
ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع
واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول
واحدا • ولهذا • اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة
قال علماؤنا • اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
معا • او متفرقا • انهم يعتقون عليه • وان قال اي عبيدي
ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع مترتبين عتق الاول

لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وتخير المولى في تعيينه
المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة المصطلح عليه من
المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق
ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع
عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي
بيننا ولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف
النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل
شرط لاتفاق النحاة ان ايا هنا موصولة او شرطية وان اريد
به الوصف من جهة المعنى فهو موصوف في الصورتين لانها
كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في
الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني
قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اكلمك
الا يوما اقربك انه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين و
المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر
اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه
بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم ولقائل ان
يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار
وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له
ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدي كما

٦٧

الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود
واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي
ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الظرفية
بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا
العموم ليس بوصفي بل مستفاد من خارج وفي الصورة
الاولى لما علق عتق كل واحد على ضربه توفر الهمم على
الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي
الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان
قلما يسعى في ذهاب ماله لم يعتبر على العموم بل يبقى واحدا
بحاجته الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك
لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم • وكذا
• اي وكالوصف العام في افادة العموم • اذا دخلت
لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم
• اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام
فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما
لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل
بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة
اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله فسجد الملائكة
كلهم يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمع
الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ـ ينبغي

لام المعرفة ح

مطلب لام المعرفة اوجبت العموم

ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملاً احاداً دونه كما هو موجب
ساير الفاظ العموم وان لم يكن عاماً لا يصح عدّه من دلائل
العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة
والمختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها
تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ
الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على افادة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف
المعهود والاستغراق الجنس فتعريف المعهود اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجاً او ذهناً فحمل اللام على ذلك
البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا
لم يحتمل المعهود فالاستغراق متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تعالى
والسارق والسارقة وقوله تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق
بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تزوج النساء لان
الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن
• حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت • اي اذا دخلت اللام على الجمع
عملاً بالدليلين • يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا معهود في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية
لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازاً لان اللام
للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار
يحمل اسفاراً فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في

الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصوداً لان كل جنس
للافراد خارجاً او ذهناً وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه
جمعاً بين المعنيين • فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج
النساء • فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق المجموع
قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثاً ولا يتناول الواحد
والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم
ان عمومه عموم الجنس • والنكرة اذا اعيدت • لما ذكر
النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا
اعيدت • معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا
كما ارسلنا الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول • واذا
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى • لانها لو انصرفت
الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه
كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً • و
المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسر
فيه وهو معنى قول ابن عباس رض لن يغلب عسر يسرين قال
فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا
المعنى كما لا تحتمل قولنا ان مع الفارس رمحاً ان مع الفارس
رمحاً ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد فان قلت
اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس رض قلت كانه
قصد باليسرين ما في قوله يسراً من معنى التفخيم فتأول بيسر الدارين

والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى

وذلك يسير في الحقيقة • واذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع
تعيين فلا يبقى نكرة والعرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تع وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تع انما الحكم اله واحد • وما ينتهي اليه الخصوص •
اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه • نوعان • احدهما
• الواحد فيما هو فرد بصيغته • اي ذلك في العام الذي يطلق
على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف
باللام • او ملحق به • اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته
فرد • كالمرأة والنساء • والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة
باللام الملحقة باسم الجنس المفرد • والثلاثة • اي كنوع الثاني
الثلاثة • فيما اذا كان جمعا • اي ذلك في العام الذي يكون جمعا
• صيغة ومعنى • كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط
فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة • لان ادنى الجمع ثلاثة
باجماع اهل اللغة • لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام

٦٤

احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض
اصحاب الشافعي رح ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تع هذان
خصمان اختصموا اجيب بان يقال المراد طائفتان خصمان
• وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث
• هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للاختين الثلثين
كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان وثبت بدلالة قوله تع فان كن نساء فوق
اثنتين الاية ان ليس للاخوات الاخت اكثر من الثلثين
فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين
الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين
الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى • والوصايا
• كما اذا اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخوان فهو
لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد
الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كان النوافل تبعا
الفرايض • او على سنة تقدم الامام • لان الامام يتقدم
على الاثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة
وانما حمل على ما ذكر لانه عم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان
اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون
المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها
ثلاثة سوى الامام بدليل قوله تع فاسعوا الى ذكر الله فلا بد
من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله تع فاسعوا • وهما

لما فوقه

المشترك • اي المشترك فيه لان المفهوم منه مشترك والصيغة مشترك
فيها • فما يتناول افرادا • اراد منها فردين فصاعدا ليتناول
القرء فانه مشترك بين المعنيين • مختلفة الحدود • احترز
بها عن العام • على سبيل البدل • احترز به عن شيء فانه يتناول
افرادا مختلفة الحقيقة لكن لا على سبيل البدل بل الشمول من حيث انها مشتركة
في معنى الشيئية وهو ثابت في الخارج ولذا اعتبار اعتبارين اعتبار
من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار
الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم و كذا
اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله
في العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ
افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق او
يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقايق
• كالقرء • بضم القاف وفتحها الموضوع • للحيض والطهر • وحكمه
التوقف فيه • اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم
دليل مرجح لاحدهما • بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به
• اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا
على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا
كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه
هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو
الاصل والحيض عارض كذا قال الشارح ولقائل ان يقول

هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان
بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى
الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا انتقال الطهر اول المنتقل
عنه فكان الاولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي
وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت
اذا اشتمل الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك
ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء
هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر
واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون
بالتامل وهو لا يمنع كونه مشتركا متساوي الدلالة والاولى
ان يستدل على كون القرء الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف اليأس عن الحيض دون
الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض • ولا عموم له •
اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال
الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القراين
ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد
من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما
فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير
كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل

واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل
من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل
معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد
عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجح
المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد
المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان
الشافعي يلتزم بالعموم متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركا بين
الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة
في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية
بشان النبي عم اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم
اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوم ك
الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته
يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون
لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا
لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان
المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب
قلنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة
وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال

ولنا سع

صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت
معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له
لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث
لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وصفه لهذا المعنى يوجب ارادته
فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل
فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له
والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول
الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون
حجة عليهم ونقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد
واجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع
استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون
حقيقة او نقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا
للتكلم بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى • ولما المأول

بحث المأول

فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي • اعترض
عليه بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي
ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان
الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد
والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض
وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان

واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء
ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا
او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول
المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول
من المشترك لا المطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة
وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية
بالتأويل فان قوله دم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل
على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت
تتغير تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم
بخلاف المأول من المشترك فان القروء بعد ان ترجح ارادة الحيض
منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت
في المأول يتبين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم
قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف
الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح بعض وجوه
المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقروء وجدناه
دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى
سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه دالا على عدد
معلوم حملناه على الحيض لئلا ينقص عنها كما قررناه فيما سبق
وقد يكون بالنظر الى سباقه وهو آخر الكلام كما في قوله تعالى
احلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام

الرفث الى نسائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة
والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول لا بد
من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته
على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لا نم فان وجوه
النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر
الى غيره • وحكمه العمل به • اي حكم المأول وجوب العمل به
على احتمال الغلط • والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه
طهارته يلزم التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تبين
بعد ذلك نجاسته لزم اعادة الصلوة لان التأويل ان
ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان
ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا • واما
الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام
النظم لكنه متعلق بالمركبات • ظهر المراد به • اي بالكلام
اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه
• للسامع • اذا كان من اهل اللسان • بصيغته • اي بسماعها
احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع
موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور
فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت
كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص

مطلب الظاهر

حتى يخرج عنه المحكم فانه لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف
المحكم • وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه • على سبيل الظن
عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة
المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل حتى
مطلب النص
صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر • واما النص
فما ازداد وضوحا على الظاهر • يعني يفهم منه معنى لم يفهم
من الظاهر • بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد
غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة • لا في نفس الصيغة
يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم
منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى
الثاني يدل عليه سياق الاية وهو قوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهرة في الاباحة نص
في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص
وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكون
المجيء للقوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني
القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا
كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما
فرقوا في امثلة الظاهر بين السوق وغيره ولو كان عدم
السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في احد

هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر
بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم
منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا
او سياقا الى هنا كلامه ولقائل ان يقول قوله بمعنى من
المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره
ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوح
بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك لم يبق
محتملا للتأويل بل هو في حيز المجاز لتعين المراد ح ولا يخفى
انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب
قالا في الاية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق
الكلام وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر
والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر
اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص • وحكمه وجوب العمل
بما وضح على احتمال تأويل • وهو حمل الكلام على غير الظاهر
هو اي ذلك التأويل • في حيز المجاز • وانما قال في حيز
المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون
بطريق التخصيص وغيره والحاصل ان هذا الاحتمال لا يخرج
النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها
مطلب المفسر
عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون
الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر
فلان يحتمل الظاهر اولى • واما المفسر فما ازداد وضوحا

على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص سواء
كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع
وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة
ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك
الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص
فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء
انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه
جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق فبقوله
اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل
ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك
لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال
النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى
الكذب والغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ
من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث
هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه
نظر ثم اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير
احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال ابعد وظهور لا احتمال
للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية
والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم

في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ
والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم
فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل من احكم بمعنى
امتنع فاستعمل بمعنى ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في
ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وتسمى محكما
لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام وتسمى محكما
لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان
كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر
والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة
بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا
ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله ذلك وقال واحل
الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم
اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم
ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا
لكن يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا
بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص
ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما
المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم فان قلت التعارض
انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند
رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض [illegible]

للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل
الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر سواء كانتا
متساويتين او لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح ويقتضي
حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة
الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى
اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى
وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا اثنتان
او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو
يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك
قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل واحد
ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقسموا هذه
الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان
يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم
هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم
معدودات هذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان
المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد و
المراد ان ينكح له ثنتين ان شاء او ثلثا ان شاء واربعا
ان شاء بدون ان يتجاوز عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو
وما قال المص في شرحه ان الواو في مثنى وثلاث ورباع

بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو
ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة
وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة
وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم
المستحاضة تتوضأ لكل وقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل
التأويل فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه
اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال
لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح
ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
اذ النكاح لا يقبل التوقيت فيرجح المفسر وللقائل ان يقول
في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلا منهما مستقلين و
ههنا ليس كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا
ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض
بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك
بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى العارف باللسان
من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة
مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله
ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار
وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي
فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجح على تلك

مبحث الخفي

وامّا الخفي اعلم انّ هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام
المذكورة فالخفي ضدّ الظاهر والمشكل ضدّ النصّ والمجمل ضدّ المفسّر
والمتشابه ضدّ المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام
المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان
وهي اربعة ولم يقل ثمانية فالخفي ما خفي مراده بعارض يعني
صيغة الكلام يكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي
لكن خفي بسبب عارض نذكرها ان شاء الله تع غير الصيغة
بالجرّ لا يصلح ان يكون صفة بعارض لانّه احترز به عن المشكل
والمجمل والمتشابه فيفهم منه انّ الخفاء في هذه الثلثة بعارض
هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب
عارض غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهو ما خفي مراده
بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيه ابين
وبيان انّ الخفاء في هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو دقة
المعاني او الاستعارة البديعية في المشكل وازدحام المعاني
وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه
ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير
زيّ وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحدّ
بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج
الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه
نظر لانّ اجتماع الضدّين على موضوع واحد محال وههنا

قد اجتمعا فانّ لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق
الطرّار والنبّاش كما سنبيّن وقيل بينهما تضايف لانّ الظهور
لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم
الخفي النظر فيه ليعلم انّ اختفاءه لمزيّة اي زيادة المعنى
فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد به
كآية السرقة وهي قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السرقة اخذ مال اي مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه
خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترزنا بالقيد
الاول عمّا دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ
من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع
عمّا يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق وبالخامس عن
الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع
من الطرّ فانّها خفية في حق الطرّار الطرّ اخذ مال الغير وهو
يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنبّاش
النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون
فعل الطرّ والنبش غير فعل السرقة والخفي حكم السارق فيهما
بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا
فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرّ ناقصا في النبش فاثبتنا
حكم السرقة في الاول دون الثاني لانّ الحكم اذا ثبت في الادنى
يثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة
في النبش صار شبهة والحدّ يسقط بالشبهة ولو كان الحكم

في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء كان
نبش الكفن فيه او سرق مالاً آخر لان موضع القبر في بيت
اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي عن النبي عم قال
لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة وما رواه محمول
على السياسة توفيقا بين الحديثين ○ واما المشكل فهو
الداخل ○ اي الكلام الذي دخل المراد منه ○ في اشكاله
بفتح الهمزة اي امثاله حذف المصنف الكلام هنا وفي ساير اقسام
البيان غير الظاهر اختصاراً لدلالة المقايسة عليه لانه هو
المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف
يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك
فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة
الى مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني
اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه
لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم
الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تع ليلة القدر خير
من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهراً فيؤدي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض
الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين
متوالية وغير متوالية فيكون قطعا مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه

وهذا سهو

وان …

مطلب المشكل

واما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تع
فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تع
انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان الروض
في الدبر وبمعنى كيف كقوله تع انى يحيي هذه الله بعد موتها
وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتأملنا
فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث
لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا
يكون انى تع قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد من قبيل
المأول او المفسر بعدهما فلا يكون قسماً آخر وقد يكون
الاشكال لاستعارة بديعة غريبة كقوله تع قوارير من فضة فانه
اشكل على السامع لان القارورة لا يكون من الفضة فبعد التامل
عرفنا ان تلك الاواني لا يكون من الزجاج ولا من الفضة
بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة ○ وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب ○ وهو ان ينظر فيما
اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها ○ والتأمل فيه الى ان يتبين
المراد ○ كما تأملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اي كيف
شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان
يكون المأتى واحداً ونظير المشكل غريب اختلط بسائر
الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز من اشكاله
○ واما المجمل فما ازدحم فيه المعاني ○ اي توارد على
اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع

كلمة انى تجئ بمعنى كيف

مطلب المجمل

كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار
ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار
غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحام القيود في المعاني
زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره
لبيان سبب الاشتباه ولا حرج فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف
لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام المعنيين
كاف في المجمل ° واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل °
كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فيبقى فيما
وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل
ان توقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد
الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الكل
هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه
لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ
لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا
كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض
له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته
للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما يجريان في المعنى لا يختصان بالمجمل
بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحام جنس وقوله

اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك
في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالطلب والنظر
المجمل الغريب كالواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار
ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه
° وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان
يتبين المجمل ° ببيانا شافيا ° كالصلوة فانها في اللغة الدعاء
وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة
° وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم
هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص في تمثيل الربوا عقدا
على الصلوة والزكوة لكان اولى ° واما المتشابه فهو اسم
لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ° فان قلت نحن في بيان
اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع
رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به
معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما
وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار وجوب
اعتقاده من احكام الشرع ° وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة
° اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة
لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة وقال
فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة
للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة
الصحابة واهل السنة والتوقف عندهم واجب على الله تعالى

بالتأمل بعد صح

مطلب المتشابه

فی قوله تع وما یعلم تأویله الا الله بدلیل قراءة ابن مسعود
ان تأویله الا عند الله ولا یمکن عطف والراسخون علیه لانه
مجوز لفظا ومحلا وبان الله تع ذم من ابتغی المتشابه ابتغاء
التأویل کما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخین
بقوله کل من عند ربنا وقال اکثر المتأخرین وعامة المعتزلة
ان الراسخ یعلم تأویله والوقف غیر واجب علی الله تع
لان الراسخ لو لم یعلم المتشابه لم یکن لهم فضل علی الجهال
ولم یزل المفسرون الی یومنا یفسرون المتشابه ولان انزال
القرآن لانتفاع العباد فلو لم یعلمه غیر الله لطعن فیه الطاعنون
قیل لا اختلاف فی هذه المسئلة فی الحقیقة لان من قال
ان الراسخ فی العلم یعلم تأویله اراد به انه یعلم ظاهره لا حقیقته
ومن قال انه لا یعلمه اراد به انه لا یعلم حقیقته وانما ذلک
الی الله تع • وهذا کالمقطعات فی اوایل السور • وهی
الحروف التی یقطع فی التکلم بعضها عن بعض کقوله قاف
نون الف لام میم هذا متشابه فی الاصل وقد یکون
تشابه فی الوصف کرؤیة الله تع فی الآخرة اعلم انا ذکرنا
فیما سبق من ان الظهور علی مراتب فاعرف ان الخفاء ایضا
علی مراتب المرتبة الاولی خفاء المراد لا بحسب الصیغة بل فی
بعض المواد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول فی اشکاله
ثم یزداد الخفاء الی ان لا یدرک الا بالاستفسار من المتکلم
وهو المجمل ثم الی ان لا یدرک المراد وهو المتشابه • واما الحقیقة

عنون

مطلب الحقیقة

74

هذا هو التقسیم الثالث باعتبار اصل التقسیم وهو فی وجوه
استعمال ذلک اللفظ • فاسم لکل لفظ فیه اشارة الی ان الحقیقة
من عوارض الالفاظ لا المعانی وهو کالجنس یتناول الحروف
وغیره وقوله • ارید به ما وضع له کالفصل یخرج به المهمل
والمجاز وفیه اشارة الی ان الحقیقة والمجاز متعلقان بارادة
المتکلم فقبل الارادة بعد الوضع لا یسمی حقیقة ولا مجازا
والمراد بوضع اللفظ تعیینه للمعنی بحیث یدل علیه من غیر قرینة
فان کان ذلک التعیین من جهة وضع اللغة فوضع لغوی
وان کان من الشارع فوضع شرعی وان کان من قوم مخصوص
فوضع عرفی خاص والا فوضع عرفی عام والمعتبر فی الحقیقة
الوضع بشیء من الاوضاع المذکورة ولقائل ان یقول لم قال
ارید به ما وضع له ولم یقل استعمل فیما وضع له ویلزم ان یکون
اللفظ فی ابتداء الوضع حقیقة ولیس کذلک فان ارید بالارادة
الاستعمال فهو بعید • وحکمها وجود ما وضع له خاصا
کان او عاما • کقوله تع یا ایها الذین امنوا ارکعوا وقوله تع
لا تقربوا الزنا وکل واحد من النصین خاص فی المأمور به
والمنهی عنه عام فی المأمور والمنهی • واما المجاز فاسم لما
• ای لکل لفظ • ارید به غیر ما وضع له • فان قلت التعریف
غیر جامع لخروج المجاز بالزیادة کقوله تع لیس کمثله شیء فان
الکاف زائد والزائد لا معنی له قلت له معنی وهو تاکید التشبیه
وهو معنی غیر موضوع له لانه موضوع للتاسیس • لمناسبة

مطلب انقسام الوضع علی اقسام

مطلب المجاز

بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز
به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة
بينهما التقابل فان الارض تقبل والسماء لا تقبل لان ذلك
غير مشهور وعن الهزل ايضا لانه ارادة عدم الدلالة على شيء
وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز
لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل
لعدم دخوله في التعريف ليس بشيء لما ذكرنا من وجه دخوله فانه
اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان
قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعملة فيما
وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل
في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد
الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
العبارات الا انه حذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد
الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له
والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له
وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان
في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل
منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الموضعي واما المجاز
فلان الجواز وهو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ

مطلب ان لفظا الحقيقة والمجاز هل هما حقيقتان في معناهما ام لا

عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر • وحكمه وجود ما استعير له
خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع
وهو خاص • او عاما • كالصاع في حديث ابن عمر رضي
• وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري • لان الاصل
في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه
كما في المقتضى عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى
بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ان الغالب
عنده ان علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
• وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة • والا
لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه •
بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف
والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك
في الحقيقة وجب القول في المجاز ايضا • وكيف يقال انه ضروري
وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى • والله منزه عن الضرورة
فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى
فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة
الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ
ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي
الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض
الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه

واما المقتضى فغير ملفوظة لغة لا تحقيقاً ولا تقديراً بل هو ثابت
شرعا وما ذكره الخصم من ضرورة مبطة فانا نجد البعض يعتاد على التعبير
عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا
اى ولان العموم يجرى فى المجاز جعلنا لفظة الصاع فى حديث
ابن عمر رض وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست
بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما
المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى
باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق
ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة
الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصى
والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع
بالنوع والحقيقة لا يسقط عن المسمى اى لا يصح نفيه
عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد
ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها
اى بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف
لا يعارض الاصل فيكون العقد فى قوله تع ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد اى يرتبط
وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم
عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك
وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد

مطلب متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز

بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب
حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان
الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا
انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة فى المستقبل
و فى الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيه الكفارة دون
العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعى واوجب الكفارة
فى يمين الغموس وهى الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان
القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التى جرى على اللسان
من غير قصد تسمى لغوا والنكاح للوطى دون العقد يعنى
حمل النكاح المذكور فى قوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطى
اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعى لان النكاح مستعمل
فى الوطى كما قال النبى عم ناكح اليد ملعون وفى العقد ايضا
كما قال الله تع فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله فى الوطى
حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود فى الوطى دون العقد
وهذا مختار المص متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ و
جمهور المفسرين على ان النكاح المذكور فى الاية هو العقد و
يستحيل اجتماعهما اى الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن
اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل
فى كل منهما او عن اجتماعهما فى تناول اللفظ اياهما من حيث
التناول الظاهرى تبعا من غير ان يراد كما سيأتى فى مسئلة
الاستيمان بلفظ واحد فى وقت واحد بان يكون كل منهما

متعلق الحكم لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع
لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا و
عارية في زمان واحد • فان قلت المفهوم من المتن ان الاستحالة
بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه
لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد
فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير
يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق
الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان
المرتهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه
ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن
كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم
انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة
هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع

في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي
الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد
زيد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب
والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما و
يدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم عم وحوا
وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز للمؤنث والمص
تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان اراد المصنف هذا
الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع
في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق
اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل
المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على الاستحالة على ان ما ذكر
في وجه التشبيه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز
محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه
كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك
والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي
هو غير موضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز
مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون
الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له

هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي
لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما
فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى
المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن
جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا. حتى ان الوصية للموالي.
بيّنة اخرى للمسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها عليه
غريبة وثمرة البحث غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه
ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال
اعتقهم ان الثلث للذين اعتقهم. لا يتناول موالي الموالي
واذا كان له معتق بفتح التاء. يستحق النصف اي نصف
الثلث ولو كان له معتقان لاستحقا جميع الثلث لان للمثنى
حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق
الانسان حقيقة من باشر عتقه وموالي الموالي مجاز لعدم
مباشرة اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة
فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم
الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا ولاده لان
الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيد
الموصي بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء
ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك فخصوصه
لان اسم الموالي مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له

واحدهم

فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار
ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل
زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت
لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم
من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على
البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب
لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء
فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر. فلا يلحق غير الخمر
كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منها في ايجاب
الحد. بالخمر. هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة
في التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه
على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص خرج المجاز
لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب
الحد لمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز
قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا يقال
قد الحقتم بالخمر عند السكر لان ايجاب الحد فيه يثبت
بالاجماع لا بالالحاق. ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه
اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي

ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول
ابي ح وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين
يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز • ولا يراد
المس باليد في قوله تع او لامستم النساء لان الحقيقة فيما
سوى الاخير مرادة • هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو
قوله تع او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلثة الاول
وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه • والمجاز فيه
اي في الاخير • مراد بالاجماع • باجماع الائمة الاربعة
حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب
الله الا ههنا • فلم يبق الآخر • وهو المجاز في المسائل
السابقة والحقيقة في قوله او لامستم النساء • مرادا لئلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت
بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل
الغزالي عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس على المس باليد
والوطي جميعا • وفي الاستيمان على الابناء والموالي
يدخل الفروع جميعا • هذا سؤال يرد على اصلنا ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا
قال الكفار آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم
الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله • لان ظاهر الاسم

اي ظاهر اسم الابناء والموالي • صار شبهة • في حقن
الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه
الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة
كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انه يحتمل
المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة
فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر
وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة
لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع
منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار
صلاحية اللفظ لتناولهما وكونه متعارفا فيهما فصار
كانه متناول لهما • بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات
حيث لا يدخل الاجداد والجدات • هذا اشارة الى اشكال
يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كانت تناول
الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان
للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا
وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذلك
• اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية • يعني لا
ندعي اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح
للتبعية • فيليق بالفروع دون الاصول • يعني الاجداد
والجدات اصول الآباء والامهات فلا يكون اتباعا لهم
فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار

التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصف لشخص باعتبار
وصفين قلت هذا إنما يصح إذا لم يعارضه معارض
كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم أصولا مانعة للأمان
وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض
لضعفه فإن قلت إذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتبا عليه
تبعا وهذا حكم على الأصول بالتبعية قلت هذا الدخول
ليس للتبعية بل لتحقق الإحسان والإنسان مأمور
لوالديه بالإحسان فلو كان المكاتب من أهل الإعتاق لعتق
أبوه بشرائه وهو من أهل الكتابة فيكاتب عليه ليتحقق البر
ولو لم يكاتب عليه يلزم أن يكون الأب مملوكا لابنه
وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل أن يقول ينبغي أن
يثبت الأمان في الأجداد والجدات بطريق الأصالة على ظ رو
ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم بأن
يجعل الأمهات عبارة عن الأصول ويجعل كأنه قال آمنوني
على أصولي ولو كانت التبعية مانعة عن إثبات الأمان
لهم لكانت مانعة لهم عن إثبات الحرمة أيضا فكل جواب
لكم فيها فهو جوابنا فيه وإنما يقع الحلف على الملك والإجارة
○ هذا إشارة إلى ما يرد نقضا على الأصول المذكورة ووجه
الورود أن من حلف لا يدخل دار فلان فداره المملوكة داره
حقيقة والمستأجرة داره مجازا لصحة النفي يحنث الحالف
إذا دخل داره مملوكة أو غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز

والدخول حافيا ومتنعلا ○ هذا سؤال آخر وهو أن وضع
القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما إذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان ○ ولم يكن له نية يحنث الحالف
كيفما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فإن قلت
الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي
بمعنى أنه إذا دخل حافيا صح أن يقال أنه وضع القدم في
الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا قيدنا بقولنا لم يكن
له نية لأنه لو نوى أن لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا
أو ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء
لأنه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع
القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لأنه مهجور وغير مستعمل
○ باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ○ إشارة إلى جواب
السؤال الثاني ببيان أن وضع القدم سبب الدخول
فذكر السبب وأراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره و
تركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لأن غرضه منع نفسه
عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ○ ونسبة
السكنى ○ هذا إشارة إلى جواب السؤال الأول ببيان أن
الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها
وأريد بدار فلان دار يسكنها فلان فالدار المسكونة لفلان
أعم من أن يكون مملوكة أو غيرها فإن قلت ذكر في الخانية

والظاهر انه لو دخل دارًا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث
ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عموم الدار
المضاف اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة
حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة و
المجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه
بوجه ما فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه مكان
قوله ونسبة السكنى لكان اظهر ۞ وانما يحنث اذا قدم
ليلًا او نهارًا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان ۞ هذا اشارة
الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز
في الليل كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده
اذا قدم فلان ليلًا او نهارًا فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز فاشار الى جوابه بقوله ۞ لان المراد باليوم الوقت
مجازًا وهو عام ۞ شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر
بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول
هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان
دائرًا بينهما لان الاحتياج في [illegible] الاول الى قرينة وفي
الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من قرينة فلا بد
من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف
اذا كان ممتدًا بان يصح فيه ضرب المدة كالتبيين يحمل على بياض
النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت

هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى
القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال المظروف باليوم اذا كان
غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر
بعض المشايخ في ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية
قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك
فانت طالق فتزوجها ليلًا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما الفرق
قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه
مما لا يمتد تسامحًا نظرًا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر
هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا يكون الامر
بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي
العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان
التفويض يحصل في آن واما الامتداد لكونها مفوضة ولا
فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة
والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك
شهرًا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرًا
يعتق العبد ويكون ذلك الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم
ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجح
الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة
لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار
العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدًا مع كون اليوم لمطلق

الوقت ثم احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم
المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ﴿ وانما اريد
النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ﴿ يحتمل ان يكون
غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو
الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب غير معين
﴿ ونوى به اليمين هذا اشارة الى السؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد
حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه
يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر
حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها
على القرينة وهو النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب
العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها
مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المصنف
وهو جواب الاكثرين ﴿ لانه نذر بصيغته يمين بموجبه
﴿ اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود
بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك
اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين
لان النبي عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا
واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها

٨٢

بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان
تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله
لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح
اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه بقوله عليه السلام
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين وهي الثابتة
بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نسلم
ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان
لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا
وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما
عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا
فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا
فلا يعتبر الصلاحية ما لم توجد النية ﴿ فهو كشراء القريب تملك
بصيغته ﴿ يعني صيغته مثبتة للملك ﴿ تحرير بموجبه
﴿ وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له والملك
في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما
توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية
قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين
كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان يقول
ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ

موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين
ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت
العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان لله علي مثل لفظ والله قال ابن عباس
دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على
نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة
فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته
ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله
ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا
بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب
القسم وللقائل ان يقول اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع
موضع تعجب كما مر من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في
كتب النحو والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع وتسليم
فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على اللازم
المعق لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل
المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له
من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى
المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين
ولم ينو النذر وللقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى
اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة

فلله

فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم تعتبر ارادة
المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب
المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
المباح يمين فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج
الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم
انما صار مرادا بطريق الكناية من لازم لا من اللفظ بخلاف
شراء القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده
بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة
النبي عم بقوله لن يجزي ولد عن والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى
نية م وطريق الاستعارة ش اي المجاز م الاتصال
بين الشيئين صورة ومعنى ش اراد به المعنى الخاص المشهور
حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا
تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما
م كما في تسمية الشجاع اسدا ش لتشابههما في معنى الشجاعة
م والمطر سماء ش لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات
م وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل
ش اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول م نظير
الصورة ش اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى
السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة

والمعنيان لا يوجدان في المسبّب والمعلول فيكونان متجاورين
صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع
كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى
اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا
لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو مستخرج
لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة
فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما
للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير
شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة
فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول على
نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين
احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه
يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فتكون
العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم
لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان
جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال
من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا
الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو
المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي

بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء
مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون
مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى
نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به
الملك اي قال عنيت بالشراء الملك بهذه استعارة العلة
للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد
فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك
الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة
من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو
ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به
لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث
وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل
اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق
حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس المعنى
لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له
ويحنث بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي
طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان
مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده
في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة
الاجتماع حتى حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ
وكان يقول لخادمه وقت درسه هذه المسئلة هل ملكت

ما أتى درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشربه بما أتى درهم
نعم فوضع على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء الملك
او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة فيدينه لان فى
الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه
وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان فى هذه
الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عليه والمراد بالديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضى
لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا
اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله
ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد
ونوى به الشرى فاشترى نصفه ثم النصف الآخر فى الفصلين
لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين
لان الصفة فى الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر
فيها صفة العمران ويعتبر فى غير معينة فان قلت الملك
فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشرى مطلق غير مختص
بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة الملك يثبت به فلا يكون
بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت
كون الحكم مختصا بعلة غير مشروط فى هذا الباب والشرط
افتقاره الى ما يصلح علة للحكم فى نفس الامر الا ترى انهم
استعاروا الاثم فى قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلى
اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر ٥ والثانى ٥ اى النوع الثانى

مطلب الصفة فى الحاضر لغو

من الاتصال الصورى فى المشروعات ٥ اتصال المسبب بالسبب
٥ وهو ما يفضى الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا
و وجوبا والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة بان لا يكون
الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كما تقدم او سببا فى معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا
اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة
مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك
المتعة ٥ كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة
فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة
زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا
بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه
مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة
ولو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان
اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال
ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة
اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل
شارح المغنى فى هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس
سببا لملك المتعة الذى يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال
باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة وجوابه يعرف مما ذكرنا
قريبا من ان الشرط فى جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة

للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه كمال
فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع
باينا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل
لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين المجاز دون
عكسه اى لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ
الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية
لا تعتق عندنا وقال الشافعي تعتق لتشابه الطلاق بالعتاق
لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما
شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما
للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة
الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر
الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه
بنفسه وثبوت المسبب لذلك الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه
عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون
المتعة الا اذا كان مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من
الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا انى ارانى
اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو
العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة
الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان السبب

مختصا به يوجد شرط الافتقار من اللازم الى الملزوم فيجوز
واما اذا كان اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه نظر
لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم
ههنا فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب
كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اى عقدتم والوطي غير مختص
بالعقد قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد
• واذا كانت الحقيقة متعذرة • وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة
• او مهجورة • وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه
وتركوه • صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه
النخلة • هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها
وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة
لا يحنث في الصحيح • او لا يضع قدمه في دار فلان • هذا مثال
للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن
الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه
في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها
قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين ولا يكون ما كولا لا يكون ممنوعا
باليمين • والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل
بالخصومة الى الجواب مطلقا • اى بنعم او بلا والمجاز ها هنا اطلاق
اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول
الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا كقوله تعالى ولا تنازعوا

فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز
وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى
عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقر الوكيل عند
القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا
حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه
قال لا اكلم هذه الذات ولو كلمه بعدما كبر يحنث لان هجران
الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا
مظنة المرحمة ولهذا لم يجبر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي
الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه رحمة لثبوت
الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة
فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا مادام صبيا
وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن
حرام فوق ثلثة ايام والزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد
منها الزام الثلثة قلت لا التفات في امثاله الى مباشرة
المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمني غير معتبر الا يرى انه
لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه
الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر
فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد
اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف
لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف بشرب الخمر ينعقد اليمين

وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين
فيحنث ان لم تشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت
على موصوف بتقييد بصفة معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف
ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا
الرطب فاكله بعدما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة
وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل يحنث اذا
اكل لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد
اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما
نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان
يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد بجهة هجران الصبي
شرعا • واذا كانت الحقيقة مستعملة • اي ليست مهجورة
شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة لمتقدميه
لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال • والمجاز متعارفا •
اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر
في عرف الناس من استعمال الحقيقة • فهي اولى عند ابي حنيفة
• لان المستعار لا يزاحم الاصل • خلافا لهما يعني عندهما
المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف
ابو ح وصاحباه في قوله تع فاقرأوا ما تيسر من القرآن فان
له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازا متعارفا
وهو ما سمي قرآنا عرفا فجوز ابو ح القراءة في الصلوة بآية قصيرة
وجوزاها بآية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز

بعاد وبين الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن
يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعاً • كما اذا حلف لا يأكل من هذه
الحنطة او لا يشرب من الفرات • فعنده يحنث بأكل عين الحنطة
والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه
اي كرعوا ولا يحنث بأكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة
من الفرات وعندهما يحنث بأكل ما يتخذ منها كما يحنث بأكل عينها
وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما
يجيء من الحنطة وشرب ماء مجاور الفرات وهو بعمومه يتناول
كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث بأكل السويق عندهما
لوجود اكل ما يجيء من الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس
الدقيق عندهما ولهذا يجوز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرفت ان ما قاله
بعض الشراح وعند محمد يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز
والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب
من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر
ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يأخذ من الفرات بكرع
او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات
وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما
اذا لم ينو شيئاً فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى
اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة
للحقيقة اتفاقاً • وهذا اي الاختلاف المذكور مبناء على اصل

آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية • اي كون المجاز خلفا
عن الحقيقة • في التكلم عنده • اي بان صار التكلم بلفظ
هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى و
عندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازاً خلف عن هذا ابني
حقيقة في الحكم اي في حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي
لان الحكم هو المقصود فجعله خلفاً في المقصود اولى وبعض
الشراح فسر بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في
المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز
خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف في جهة
الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في جهة
فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد
ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في جهة الخلفية قال شارح المغني منصور القاآني هذا
غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس
بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سناً منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور
الاصل والا فهو خلاف فر • ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو
اي العبد • اكبر سناً منه • اي من المولى • هذا ابني • فعنده

يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث
التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر
ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز ذكر الملزوم
وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان
يكون الاصل في محله صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير
منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم
الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة
ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز
وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه
قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة
مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا
بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل
ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز
لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المستعار
وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قوله نفي
قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان الحمل بالمجاز ممكن اذ
البنتية سبب الحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان
على الوفاق فقوله هذه بنتي حكم الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست

محل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو
لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم
بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة
للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو صفر ينعقد
البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم
المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو
معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم . وقد تعذر الحقيقة
والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي
وهي معروفة النسب ويولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع
الحرمة بذلك ابدا . اي سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع
فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهي النسب
في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع
يكذبه بالاشتهار من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي
يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان
البنتية اذا ثبت تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته
والذي في وسعه اثباته تحريم يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله
معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما
ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك

حتى لا يحكم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق
المقول له اياه ولا على العمل بموجب هذا الاقرار قبل التاكيد
بالقول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل
بالحقيقة فيها اظهر • والحقيقة تترك • لما فرغ من بيان الحقيقة
والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء
• بدلالة العادة • على تركها • كالنذر بالصلوة والحج • فان الصلوة
لغة الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع
ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها اللغوي
فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل
الى القصد الى مكة للنسك المعروف • وبدلالة اللفظ في نفسه
كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في
ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل اللحم في طباخه
وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين
وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق وان لحم
السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه
يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم
بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم
والا لما عاش في الماء وشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل
ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما سمي
لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة

الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة
الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى
سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد
من كونه ماخوذا انه وصف لذاته باعتبار معنى هو المقصود بشهادة
الدوران فان اللحم كيفما تركب دار مع تادية معنى الشدة
والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح
للبرء والملح لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير
يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف • وقوله كل
مملوك لي حر • لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر
يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناول المملوك المطلق
المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان
الملك فيهما كامل والرق ناقص • وعكسه • اي عكس ما ذكرنا
من مسئلتين • الحلف باكل الفاكهة • فلا يتناول عنبا
من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب
لا يحنث عند ابي حنيفة لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه
لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ به زيادة على ما يقع به قوام
البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة
يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد فلا يدخل
في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق
مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من المتيقظ
قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب

والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت فيه الحكم بالدلالة
والزيادة في هذه المسئلة وهو كونه غداء مناف للتفكه
لان الغداء مقصود والتفكه امر زايد غير مقصود فيكون مغيرا
لمعنى التبعية وعندهما يحنث بالكلها لان الفاكهة ما يؤكل
على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك ولكن نوها عند الخلف
يحنث اتفاقا ◦ وبدلالة سياق النظم ◦ اي سوق الكلام
يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت بها سابقة او
متأخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحته
اكثر استعمالا في المتاخر ◦ كقوله طلق امرأتي ◦ فانه يدل على
التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ◦ ان كنت
رجلا ◦ لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب
عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم ◦ يعني الى حاله ◦ كما في يمين الفور كما لو قال
لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق ان يقع
على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور مأخوذ
من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب
نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو
بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل
مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى
حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم
الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب

الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي يريد به فيتقيد به
◦ وبدلالة في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان ◦ هذا هو النوع الخامس
من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان
لا يوجد عمل بدون النية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد
نرى العمل والخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا
فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال
وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم
في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة
وجود الاركان والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب
خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى وفي ثوبه نجس
لا يجوز صلوته لفقدان شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته
ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده
فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط
النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة
المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم
له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب
لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة
فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على
الصحة والفساد لان الشرع انما بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل

ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء ولان
حكم العمل بهما لانه الثابت به في نيتنا ولكليهما وعدم عموم
المجاز لم يثبت عن اصحابنا في على ما سبق ولو سلم فلنا ان نقول
هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان نقول عدم بقاء
الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده بغير البيع والنكاح
مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم
الآخرة لا يبقى لقوله عن امتي فائدة اذ عدم المواخذة في
الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذة بهما
قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة
في الحكمة بدليل قوله تع اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر
على ان تقدم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم تجز لو[ا] خ ذ
مطلقا في الآخرة لما قدره من كان نحو جملة غير سنحة من امواجه
صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه • والتحريم المضاف
الى الاعيان كالمحارم في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم
والخمر في قوله ع م حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم
المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل
بناء عليه • خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة
فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه

انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما
صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان
فلا بد من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من البعض فبقي مجملا احتج
الفريق الثاني بالعرف فانه من عرف اللغة يتبادر فهمه عند
سماع قولنا حرمت عليكم النساء والطعام الى ان المراد منه
تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني
ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه
خرج من ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل
عن الشيء كمنع الغلام من اكل الخبز ومنع الشيء من الرجل بان يرفع
الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى
للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح • ويتصل بما ذكرنا
اي بالحقيقة • حروف المعاني • اي الحروف التي لها معان
واطلاق الحروف على المذكورة في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه
اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا
ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف
وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وضع له فيكون
حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا • فالواو لمطلق العطف
اي لمطلق الجمع • من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا
انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد • ولا ترتيب كما زعم
بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تع واركعوا واسجدوا

مطلب حروف المعاني والواو لمطلق الجمع من غير ترتيب

والركوع مقدم على السجود بلا خلاف فافاده حرف الواو فنفو
حرف الواو ولو كان للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد و
عمرو قبله ولان الفاء للترتيب فلو كان الواو ايضاً له يحصل
التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله اركعوا
واسجدوا • وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة • اذا وقع الشرط
عند ابي حنيفة • هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا ان الواو
للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة
في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما
تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني
والثالث • لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو
يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة
لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق الثاني
بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا
الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول
قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا
موجبه الاجتماع • اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه
المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة
ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا
فيه للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق

بالشرط يقعن جملة اذ ليس فيه بين الاجزية ما يوجب صفة
الترتيب • فلا يتغير بالواو • هذا اذا قدم الشرط اما اذا
اخر يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر
الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء لا فيتعلق
الاجزية المتوقف فقد دفعة وقال فخر الاسلام وصاحب التقويم
الى قولهما واورد على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة
التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب
في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد
وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا
عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب
لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحالة الوقوع
ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع • واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة
• هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا اولا
لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله • لان الاول وقع
قبل التكلم • اي قبل الفراغ عن التكلم • بالثاني فسقطت
ولاية لغو التصرف • لانها غير موطوءة فلغا الثاني و الثالث
لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد تغير هنا صدر الكلام باخره
لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله
لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة

وحكم آخر للحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا

واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او عقدين

بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر

صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما

انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقبول قبل

الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال

زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية

هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال

زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى

هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسألة توهم

ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال

اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية

لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا تلحقه

الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة

نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة

لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء

والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فلذا احال

التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل

ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس

بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله ثم لا تنكح الامة على الحرة

الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

ولا ينقضي على هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في

مقابلة النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه كما اذا

حلف لا يكلم مولى فلان فانه يعم المعتق والمعتق جميعا واليه

مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو عتق

احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة

لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى و

لو اعتقهما بكلام منفصل فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة

منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير

باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى

فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة

واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم بين

كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاح

على حالهما فان اجاز جاز لانهما لو انشاء العقد واحديهما

حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايف في التوقف

واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان

المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية

وانه لسبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى

ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح

واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول

قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احدهما وسكت ثم

اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به

ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به • فبطل الكتاب في
• اى نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا
اختين في عقدتين • قيد به لانه لو زوجها في عقدة لا
ينعقد بحال • بغير اذن الزوج فبلغه • اى خبر النكاح الزوج
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا • اى بطل العقدان
كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما
متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت
نكاح هذه بطل نكاح الثانية هذه المسئلة موهمة ان الواو
للقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره
اذا كان في آخره ما يغير اوله • هذه علة لقوله بطلا يعني
صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان
جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين
الاختين فبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازه
متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اى
كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء
بعده وبطلان تمام هذا التعليل الا ان الواو يقتضي المقارنة
وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر
لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية
والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان
الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت
الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان

الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا
و ه يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اى كن
حرا وانت مؤد الى الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في
كلام المهرة المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال
مقدرة اى اد الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة
الحالية قائمة مقام الجواب اى جوابا للامر اى اد الى الفا
تصر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام جواب الامر
مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الى
الفا تصر حرا لم يبق واو الحال وكلاهما منافيه او يقال الحرية
حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية
متأخرة عن الاداء • وقد يكون • الواو • لعطف الجملة فلا يجب
به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق
• الثانية واحدة لان المشاركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا
كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة • وكذا في قولها طلقني ولك
وهذه الواو لعطف الجملة • حتى لا يجب شيء • اذا طلقها عند ابي ح
لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل
يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى
المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض
في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب
الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة
اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح

الفاصح

ان يكون معارضا للاصل فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة
العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة
في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف
بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال
العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحو[يين]
حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف
وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد
المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا
لفظا • وقالا انما يكون • اى الواو • للحال فيصير شرطا وبدلا •
يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة
حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة قصدا فكانها قالت طلقني
في حال كون الالف على فاذا قال طلقتك كان تقديره طلقتك
بذلك الشرط • فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى
المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف • اى قل ذلك
الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا
واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ • ولو دخلت الثانية
بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق • وتستعمل الفاء • في
احكام العلل • لان الاحكام مترتبة على العلل • فاذا قال بعت منك
هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع • فيعتق

مبحث الفاء

لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا
يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق
الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا
يثبت القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما
تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اى المغيث
باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اتيان
الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال
قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت
دوامه لان العدم عارض له ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء
الداخل على العلة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث
في ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم
لان البشارة اسم لاول خبر سار صدق ليس عند المخبر به خبره
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر
ولا يحتاج الى هذا التكلف قلت لانه لا يصار الى القلب الا لتصحيح
كقوله اد الي الفا فانت حر اى اد الي الفا لانك حر فيعتق
للحال • فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت
الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل
اذا صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف

قوله فيعتق الحال لما ذكرنا من ان الفاء في هذا الموضع بمعنى اللام

الوصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون مجازا للفاء
من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل
ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت
ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك
فلا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت
مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم • وتستعار الفاء بمعنى الواو
كما في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان • لان الفاء
للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين
فيجعل الفاء عبارة عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف
الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر
وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن
صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول
متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب
الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ
للتاكيد فكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة
الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف
وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار • وثم
للتراخي • وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة

وثم للتراخي

مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف • يعني بمنزلة الاستئناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي ح لتحصيل
كمال التراخي لانه حينئذ يصير متراخيا من حيث التكلم والحكم لان التراخي
في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان
الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا • وعندهما التراخي
في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف
لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل
منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا
قال • نتيجة الخلاف • لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فانه عنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق
لان التراخي عنده في التكلم • ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت
هلا توقف صدر الكلام على اخره لوجود المغير قلت شرط التوقف
اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم
الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق
ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع
الطلقة الثانية وعندهما انه سواء كانت مدخولا بها او لا
لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت

ثم طالق

طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهنا يكون لغواً لعدم
المبتدأ قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح الكلام فيصير
كأنه قال ثم أنت طالق فإن قلت طالق كما يحتاج إلى المبتدأ
يحتاج إلى الشرط قلت احتياجه إلى المبتدأ ليس كاحتياجه
إلى الشرط لأنه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغواً ولا كذلك الشرط

لو لم يضمر شيء

وقالا يتعلق جميعاً يعني يتعلق الكل في المدخول بها و
في غيرها وفيما قدم الشرط أو أخر ويتنزل على الترتيب
عند وجود الشرط لوجود معنى الترتيب فإنه إذا كانت
مدخولاً بها تطلق ثلاثاً وإلا تطلق واحدة قيد بقوله لغير
المدخول بها لأنه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع
الأول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت ثم قال
أنت طالق إن دخلت الدار فيقع طلقتان ويتعلق الثالث
لغيره بالشرط وإن قدم الشرط تعلق الأول لغيره ووقع الثاني والثالث في الحال
وفي قوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر
عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير إذا عجل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجاً بهذا الحديث
ولكنا نقول المستعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملاً بالرواية
الأخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
وإجراء للأمر على الحقيقة يعني الأمر بالتكفير يبقى على حقيقته
في هذا الحديث إذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالإجماع فإن
قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الأمر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما

ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الأمر فلم يرجح ما ذكرتم
قلنا لأن ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور أولى كذا في جامع
الأسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو
ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين
وهما حمل الأمر على الإباحة وترك العمل بالإطلاق لأن التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز بالإجماع فإن قلت لم جعل ثم مجازاً عن الواو
دون الفاء وهو أقرب إليه قلت لأن الفاء توجب الترتيب
فلا يحصل الغرض فإن قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي أن يجوز
كيف ما كان عملاً بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى
الأمر على حقيقته ففات المقصود وبل لإثبات ما بعده والإعراض

بل لإثبات ما بعده

عما قبله الضميران المجروران راجعان إلى بل على سبيل التدارك
للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو أثبت المجيء أولاً إلى زيد ثم أعرض
عنه وأثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيداً للنفي الذي
تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وإنما يصح الإعراض إذا كان
الصدر يحتمله وإن كان لا يحتمله صار للعطف المحض أشار إليه بقوله فتطلق
ثلثاً إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه
لم يملك إبطال الأول وهو الطلقة الواحدة فيقعان أي الثنتان
أيضاً بخلاف قوله له علي ألف درهم بل ألفان فإنه يلزم ألفان
استحساناً عند علمائنا وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياساً
على الطلاق وجه الاستحسان أن الطلاق إنشاء لا يحتمل التكرر و
الإقرار إخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لأنه لو قال لغير الموطوءة

التدارك ص

انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع
الواحدة هذا اذا انجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين
يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع
الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان
من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال
الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني
بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه
فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار
كلامه بمنزلة يمينين وليس احدهما اولى من الاخرى فوقعتا
جميعا عند الشرط. ولكن للاستدراك. اي لازالة الوهم الناشئ
من الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت
ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمرا ايضا غير مرئي فازلته بلكن
هذا الوهم. بعد النفي خاصة. هذا اذا عطف مفرد على مفرد
اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات
كقولك جائني زيد لكن عمرو لم يجئ خاصة كبل غير ان العطف
. هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف
بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام. اي انتظامه وذلك
انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل

التقدير

لكن للاستدراك

الاثبات

الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما والا يناقض آخر
الكلام اوله. وان فهو مستانف. اي وان لم يتسق
الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مقطوعا
عن الاول مثال الفوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في
يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكن لفلان آخر فان
وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا
فيحمل الكلام النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك
من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني
ويكون قوله ولكن بيانا بانه نفي العبد عن نفسه الى الثاني
لا انه نفي نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان
ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل
الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله
بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة
الفرد لا يثبت الملك. فان قلت متى نفى الملك عن نفسه
من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير على آخر فينبغي ان
يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير
لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب للاقرار ورد الملك
الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان
اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر
فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه
في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لعمرو بيان تغيير وقد عرف في بيان

التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما الا انه
يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا يصلح
ان يكون مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة
في لكن المشددة التي هي من الحروف التي المشبهة بالفعل الا انهما لما كانا متشاركين
في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردهما في هذا البحث و
مثال قوله المعنى الثاني ما ذكر في المتن • كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح
ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون
باطلا وجعل لكن مبتدأ • يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد
الانفساخ • لان هذا نفي فعل • اي نفي الاجازة بقوله لا اجيز
• واثباته بعينه • فيكونان متضادين والمتضاد مبطل
للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه نفي
فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت
لا نم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي
المال وفساده اي المهر بشرط الخمر والخنزير ولو قال المولى للمزوج اجزت النكاح ان زدتني
خمسين درهما جاز النكاح الاول • واو لاحد المذكورين
فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد
حصول مضمون احدهما اعلم ان كونه او موضوعة لاحد المذكورين
مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل العلم ذكره صاحب
التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت
رأيت زيدا او عمروا اخبرت عن رؤيتك كل منهما على سبيل الشك

او لاحد المذكورين

وانك

وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في تعيينه
ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر
موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء
وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء
وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى يوضع له
كلمة يوجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك
قد يكون مطلوبا بالعرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ
الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل
وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر • وكونه او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخرج عن المعنى الاول ولا يوجد
الثاني الا في الخبر • وهذا الكلام انشاء • اي انشاء للحرية يحتمل الخبر
• اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة
جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء واخبارا حقيقة
فاوجب التخيير • يعني من حيث انها انشاء شرعا اوجب اختيار العتق
للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث
انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
واليه اشار بقوله على احتمال انه • اي اخبار المولى ايقاع العتق في ايهما
شاء • بيان • اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين العتق
في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي وقع اذ انه ذكر
• وجعل البيان انشاء من وجه • فشرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال المولى اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق

واظهار لغيره وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء
لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام
فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في المرض
وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال
ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين
العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة اظهارها
لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب • واذا دخلت
كلمة او • في الوكالة • بان قال وكلت فلانا او فلانا • يصح التوكيل
استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما
لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء • بخلاف البيع
يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال
بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة • والاجارة بان
قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او
درهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما
غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا • الا ان يكون
من له الخيار • بايعا كان او مشتريا معلوما • في اثنين او ثلثة
استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع
والاجارة لا يكون الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد
المخير فيه من المبيع لا يتجاوز اثنين او ثلثة بان قال بعتك هذا
او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت • فيصح استحسانا
وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المثمن

ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي
الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جايزا في ثلثة ايام فقط
لحق محل الخيار به ولم يجاوز ان كان المبيع اكثر من ثلثة ايام
اعتبارا للمحل بالزمان فان قيل المعلق فيما فيه شرط الخيار
هو الحكم دون العقد وهذا المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى
من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد
وسيلة فاستويا في جواز الالحاق فان قيل فعلى هذا كان الواجب
ان يكون الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار
قلنا شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى
فلا يجوز الالحاق به • وفي المهر كذلك عندهما • يعني قالا اذا تزوج
رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار
للزوج ان صح التخيير • اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان
مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف
درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء • وفي المتعذر يجب
الاقل يعني وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او
الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير
بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر
المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية
ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم
ان قيد المتعذر لا يفيد لان الحكم في غير المتعذر كذلك فيما اذا تزوج
على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس

عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعندهم
اي عند ابي حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب
الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة
ولم توجد فيصار اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين
الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء • وفي الكفارات
ككفارة اليمين وهو قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة
الحلق الواجبة بقوله تع ففدية من صيام او صدقة او نسك
وكفارة جزاء الصيد كقوله تع ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم الآية • يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف
مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك
الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط
بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع
بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع
بين طلاقيهما • خلافا للبعض • وهم الواقفية والمعتزلة فان
الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهما سقط
وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك
الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس

في الوسع

في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه
باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا
من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا
تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او لايجاب واحد لا بعينه
ولا يفهم منه الجمع • وفي قوله تع انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا • ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
للتخيير عند مالك رح لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام
بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب
على حسب اجزيتهم فيكون • بمعنى بل كما في قوله تع فهي كالحجارة
او اشد قسوة • اي بل يصلبوا اذا انضم المحاربة بقتل
النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط
ولم يقتلوا • بل ينفوا من الارض • اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا اخوفوا الطريق ولنا ان اصل معلوم وهو ان الجملة اذا
قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية
متفاوتة في الغلظ وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب
باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند
خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية
بما روي عن ابن عباس ان النبي عم وادع ابا بردة ان
لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عم بالحد فيهم

بردة صح

ان من قتل واخذ المال صُلب ومن قتل ولم يأخذ قُتل ومن اخذ
المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخاف
الاخافة نفى من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج
الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان
مستأنفا قلت معناه يريدون تعلّم احكام الاسلام فانهم
كانوا مسلمين او يقال جاءوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة
اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة • وقالا
اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يعتق به
شيء • لانه اسم لاحدهما غير عين • او وضع لاحد الشيئين
وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه
على الاخص • وذلك • اي ذلك الواحد الاعم • غير محل للعتق
• اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد
ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام
تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يعتق بالنية وعنده هو كذلك • يعني او لاحد الشيئين
غير عين وان غير العين ليس بمحل • لكن على احتمال التعيين
حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين • اي لو كان
المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين

بالنية

لما اجبر عليه • والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار • كما في قوله للاكبر
سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته • وهو لاحدهما
غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان
استحالت حقيقته • اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكرها ضم
الى العبد كانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة
عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا
منه اعلم انه لو قال المجاز لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له
لا المجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال فجعل
اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي • ويستعار
كلمة او • للعموم • لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم
التخصيص بواحد معين • فيصير بمعنى واو العطف • من حيث ان
المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا انه
بمعنى لا يكون كالاتيان الواو بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده
وذلك اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف • اذا كانت في موضع
النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى
اذا كلم احدهما يحنث ايهما تكلم لان النكرة في موضع النفي تعم
ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا
يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل
المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا او اكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا

مطلب العمل بالمحتمل اولى من الاهدار

منهما لكون كل واحد منهما محرماً شرعاً ولا تأثير لاجتماعهما في المنع
ولو كلمهما يحنث الا مرة كالواو ولان اليمين واحدة وكونه منعاً
عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد
الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد
مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثماً او كفوراً فانهما لو اطاع
يكون مرتكباً للنهي ولو قال وكفوراً لا يكون مرتكباً للنهي باطاعة
احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان
ركاباً للمآثم شديد الشكيمة في الفسوق وكان الوليد غالياً
في الكفر متعاطياً لانواع الفسوق ومثال الاباحة. ولو حلف
لا يكلم احداً الا فلاناً او فلاناً. قوله الا فلاناً استثناء من الحظر
والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد
وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون
مأذوناً في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم
افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بخلاف
واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحداً
من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزاً
ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد
من الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع والواو يوجبه
فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها
فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت
المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه

لا يكلم احداً الا احد هذين الشخصين فانه لو كلمهما يحنث لانه
حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فاذا كلمهما
كلم فهو معين فيكون حراماً فيلغو معنى الاستثناء وتستعار
كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسماً والآخر فعلاً او احدهما ماضياً والآخر
مستقبلاً ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول
ممتداً والفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف
دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءاً من الاول وعدمه شرط في حتى
دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان
يكون معطوفاً على شيء او على ليس والاول لعطف الفعل على الاسم
والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت
حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما
باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في
عذابهم او استصلاحهم وهذا يتم الى ان يتوب عليهم فتفرح
بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر
ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع
امتداده سبب نزول الآية ان النبي عم استأذن ان يدعو عليهم
فنهي عن ذلك وروي انه عم لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه
ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله لعاناً ولكن بعثني داعياً

اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى النبي عم
عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم وفيه بحث لان او اذا كان
بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك
الكلام او تقضيني حقي فان الملازمة ينتهي عند القضاء فيصح
الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل
الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها
فانه ذكر في الكشاف ان قوله تع او يتوب عليهم عطف على ما قبله
وهو يكبتهم وقوله تع ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تع
مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت
عبد مبعوث لانذارهم وايضا الطلاق فساد العطف على ما ليس
حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام
وتعذر العطف يكون باعتبار عدم محل منصوب فيما قبله وهو ليس لك
من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان
المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان المنصوب العطف
في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله لا تنه
عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو
ولم يسبق مثله ولم يمنع من الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية
وحتى للغاية • اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء
كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في
قوله تع هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم

حتى للغاية

انضمام

انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى
اي كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف
يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد
الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة
العدو وحتى القرعى جمع قريع الفصيل الذي له بثر
ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يقوى
منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من
لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره • ومواضعها اي مواضع
كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى
ادخلها فان قلت ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق
قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او
المضاف محذوف في مواضعها اي في بيان مواضعها او في الجزء
تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية
بالنصب على معنى ان يجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى
كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرج
النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها
جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت • وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الاخر للانتهاء • يعني علامة الغاية لوجود
المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد الى الاخر

ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم
معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى
لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود
الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يحمل بمعنى
لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا
اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات ان كان لم اضربك
حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب
يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل
الغاية يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر
فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا
على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة
الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن
حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل
عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى
عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى
اتغدى بدون الالف كذا السماع من مولانا حسام الدين
السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف ووجه
الاول ان حتى لما استعير للعطف وما قبلها مجزوم حذف
الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه
لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب
فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم

الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا المجيء
بحتى لا بالى مستعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل
احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه
فلا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان بنفسه
لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ولا مجازى فاذا لم يصلح
للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الاكثر
ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية
يكون بمعنى لام كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير
لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة
وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع
في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه
وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب
انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار
كونه بمعنى الواو انسب عندي لان مجوز الاستعارة للعطف
المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية
بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو
اكثر لانه لا يتقيد بحال دون حال فكان اولى وفائدته
انه ان اتى وتغدى بالتراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى
من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من حروف المعاني
حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء للملصق به

مطلب في حروف الجر فالباء للالصاق

وبتصوب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة
جيدة • فعبدي حر • يكون الكر ثمنا • لان المقصود في الالصاق
هو الملصق والملصوق به تبع بمنزلة الآلات • فيصح الاستبدال
به • اى بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا
لما جاز الاستبدال قبل القبض • بخلاف ما اذا اضاف
العقد الى الكر • فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا
العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر
فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا
لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما • ولو
قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق •
يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا
لا يعتق • بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا •
يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا
قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق
فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني
فلا بد من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى
الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نم عدم الفرق
لان ان مع اسمها وخبرها تضمن معنى الاسناد وهو لا يقتضي الصدق
ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني • فانه طالق فيشترط
تكرار الاذن • في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي
ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا

ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان
الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرج خروجا الا خروجا باذني
فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث
ويكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من
قبيل لا آكل لانه يجيء من الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام
ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف
من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي
تعم ليس كما ينبغي • بخلاف قوله • ان خرجت من الدار الا
ان آذن لك • فانه طالق فلا يحمل على الاستثناء لان
الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة
ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى
قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان
اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد
وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يكنه لانه بمنزلة الا
باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان
قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير
اى بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل
من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر مع ان شايع
لم لا يكون الباء محذوفا هنا اى الا بان آذن فيصير الا باذني
قلت قولنا الا خروجا الا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا
الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما

انتهى نعم

بمنزلة صح

وجوب الاذن لكل دخول فی قوله تع لا تدخلوا بيوت النبی
الا ان يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهی
قوله ان ذلكم كان يؤذی النبی فان قلت ان مع المضارع بمعنی
المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم ای
وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت
اذنی فيجب لكل خروج اذن قلت علی هذا التقدير يحنث ان
خرج مرة اخری بلا اذن وعلی التقدير الاول لا يحنث فلا
بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذنی
ليس بعام حتی يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه
موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنی قولنا
الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد
لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتی لا يزول
بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفی قولنا انت طالق
بمشية الله الباء بمعنی الشرط وفيه بحث لان معنی
الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم يوضع لمعنی
ان وان قلت مجاز فلم حمل علی هذا المجاز دون مجاز آخر
وهو معنی السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله
فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء علی حقيقته فالمعنی
انت طالق طلاقا يعنی جعل ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها
اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط
بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شیء

جنسا ع

تخييرا ع

كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر فی شرح المغنی للسراج
الهندی ولقائل ان يقول يمكن الوقوف علی مشية الله الطلاق
اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تع قال الله تع وما تشاؤن
الا ان يشاء الله فكان ينبغی ان يقع الطلاق اذا شاء العبد
لوجود الشرط الی هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء
فی قوله تع الا ان يشاء الله محذوف ومعناه لا يصدر منكم
فعل المشية الا بسبب مشية الله تع اياه ولا يفهم منه ان ما
يكون مراد العبد يكون مراد الله تع اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد
العبد او يقال معنی قوله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله تع
لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق
بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع فی الحال
لان استعمال الشرط فی بعضها محال وهو العلم والقدرة وفی بعضها
جايز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهی ان قوله
انت طالق ان لم يشأ الله يقتضی وقوع الطلاق البتة
اما علی تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما علی تقدير
عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة
للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم علی تقدير وجود
المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق علی تقدير
عدم مشية الله تع محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع
الطلاق لغو وقال الشافعی الباء فی قوله تع وامسحوا برؤسكم
للتبعيض وقال مالك انها صلة ای زايدة وليس كذلك لان

الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر
الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع
انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة
فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة • بل هي للالصاق
وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الرأس
بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في
آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله • وهو الممسوح فيصير المحل
مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط
بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيها الاستيعاب • واذا دخلت في محل المسح كما في الآية
بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة • فلا
يقتضي استيعاب الرأس بالمسح • لان المسح مضاف الى اليد
دون الرأس • وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا
يستوعب المحل عادة • لان ما بين اصابع اليد تنفتق الصاق
فصار المراد به اكثر اليد • وهو الاصابع لانها الاصل في
الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام دية اليد فاذا مسح
الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاثة اصابع فصار
التبعيض مرادا بهذا الطريق • لا بحرف الباء كما زعم الشافعي
واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو ح ذلك البعض مجمل غير
معلوم الحكم في الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم

بربع الرأس في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال
الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول
الله عم ولم يثبت ذلك لانه لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان
عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يتبين ذلك
قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل البيان ولو سلم الاولية
فلا ينبغي هنا تأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول
الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك
الساعة والا لنقله الصحابة واشتهر رواية لان هذه
حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال
في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله تع فامسحوا بوجوهكم
وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت
الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة عليها
جائزة فيجعل الباء زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب
فلا يجعل الباء في الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم
منه الاستيعاب • وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم
يكون دينا • لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه
الا ان يصل به • اي بقوله الوديعة • فيقول علي الف درهم
وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة
من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليها • فاذا دخلت
كلمة على • في المعاوضات المحضة • كالبيع والاجارة والنكاح

مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي
تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء
متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل هنا على الشرط
لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا
اذا استعملت في الطلاق • بان قالت لزوجها طلقني ثلثا
على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف • عندهما وعند ابي ح
للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط
حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود
الشرط كما قال الله تع يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع
على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة
منها لم يقع شيء فان قلت ان اردت من اللزوم اللزوم الذي
يقابل الانفكاك فلا نم انه معنى على وان اريد به الوجوب
فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب بمقابلة
المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين
بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة • ومن
للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
له • اي للمخاطب • ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي ح • لانه
جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب
العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما

واذا اقتصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم
جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تع فاجتنبوا
الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام • والى
لانتهاء الغاية فان كانت الغاية • هذا شروع في بيان
الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل
فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كما
في قوله تع فنظرة الى ميسرة • قائمة بنفسها • اي موجودة قبل
التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط
قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن
والاجارة كالليل والغد ورمضان في آجرتك وبعته
الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد
في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل
فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه
لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار • كقوله من هذا
الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان • اي الحائطان
في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا
ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم
بنفسه في قوله تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي ع م في المسجد الاقصى
لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشارحين
اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها

على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل المتيمم لانه
حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع
كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد
وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائماً بنفسها
وان لم تكن قائمة بنفسها • فان كان اصل الكلام • اي صدره
متناولاً للغاية كان ذكرها • اي ذكر الغاية • لاخراج ماوراءها
فتدخل الغاية كما في المرافق • في قوله تعالى وايديكم الى المرافق
فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ماوراءها
فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقاً بقوله اغسلوا وغاية له
لكن لاجل اسقاط ماوراء المرفق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والفعل مع الغاية نص واحد
وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى جميع لا تدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشاف في تحقيق
معنى الغاية مطلقاً ودخولها في الحكم وخروجها عنه امر يدور
مع الدليل • وان لم يتناولها • اي صدر الكلام الغاية •
او كان فيه • اي في تناوله • شك • كآجال الايمان مثل ان يحلف
لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن
عنه لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ماوراءها

وفي ظاهر رواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة
الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكاً فلا يدخل
فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم • في قوله
تعالى اتموا الصيام الى الليل • وفي للظرف لكنهم اختلفوا
في حذفه • اي في حذف في • واثباته في ظرف الزمان
اعلم ان في الكلام اضماراً تقديره وفي للظرف ولم يختلف
اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته
في قوله انت طالق غداً او في غد فاذا قال انت طالق
غداً ان لم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا واذا
نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال
في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان
نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما
يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى
قوله • وقالا هما سواء • لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية
جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء
وفرق ابو حنيفة فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذفه
اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه
شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب
فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبته في يصير ظرفاً فجزء ابهما من
النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير حقيقة كلامه

حذف في الظرف

فيصدقه المفتي • وإذا أضيف الطلاق إلى المكان بأن قال
انت طالق في مكة يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ
لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد
بقوله في الدار في دخولك الدار • فيصير بمعنى الشرط • لان الدخول
لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق
بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد
الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى
فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال بوضع المصدر
موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى
الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز
للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية
انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق
كذا في الخانية • ومع للمقارنة • اي مقارنة ما قبلها
لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
تطلق ثنتان • وقبل للتقديم • اي لسبق ما وصف بها
على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق
قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده
وبعد للتأخير • اي لتأخر ما وصف بها عما اضيف اليه
وحكمها • اي حكم بعد • في الطلاق ضد حكم قبل • قيد بقوله في

مبحث مع وقبل وبعد

الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم
قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد
درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه
بعده درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه
لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه
درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان
حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية
واذا قيد كل واحد من قبل وبعد • بالكناية كان صفة لما بعده
حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان
وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى
فيلغو الثانية لفوات المحلية • وان لم يقيد • بالكناية كان
صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين
بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة
بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها
فيقعان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها
لانه في المدخول بها يقع الجميع • وعند للحضرة فاذا قال

مطلب عند للحضرة

مبحث حروف الشرط

عندي ألف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم • لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من حيث فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا
فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم
في الذمة لا يكون عنده حضرة حقيقة الا اذا وصل الدين وقال
لغلان عندي ألف درهم دين يكون اقرارا بالدين لان
الدين يحتمله كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له • وغير يستعمل
صفة للنكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل
استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل
منهما مغاير لما قبله في الحكم • كقوله له علي درهم غير دانق
بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير
للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذي هو
دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق
ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى
مثل غير في كونه صفة واستثناء • ومنها اي من حروف
المعاني • حروف الشرط • اي كلماته • وان اصل فيها اي كلمة ان
اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها
معنى آخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط وكلمة ان حرف
فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها • وانما تدخل على امر
معدوم على خطر • اي محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور
صفة امر • ليس بكاين لا محالة • الجملة صفة لخطر جيء بها

للتاكيد وانما يدخل عليه لان المقصود من دخولها هو
الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع
والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه
مما سيكون البتة عادة • فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق
لم تطلق حتى يموت احدهما • لان هذا الشرط انما يتحقق بموت
احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا
فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل
بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل
بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت
لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق
فيتحقق الشرط • واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت
والشرط على السواء • فيجازى بها • اي بكلمة اذا يعني يستعمل
للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة
لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول
الشاعر • واذا تصبك خصاصة • فتحمل معناه ان تصبك
خصاصة لدخول الفاء وهو مخصوص بان • وقد لا يجازى
بها اخرى • اي مرة اخرى كقول الشاعر • واذا تكون
كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب • *اسم رجل*
اذا ههنا للوقت • واذا جوزي بها يسقط عنها الوقت *[illegible]*
كانها حرف شرط • فصارت بمعنى ان • وهو قول ابي حنيفة رحمه الله

عاذر

قوله استغن ما اغناك ربك بالغنى

بحث عند

واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل فى احدهما
لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين • وعند نحاة
البصرة هى اى اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا
من غير سقوط الوقت عنها مثل متى • بل اذا اولى بعدم السقوط
لان المجازاة لازمة فى متى فى غير موضع الاستفهام وفى اذا
جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة
اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا • فانها • اى اذا مثل متى موضوعة
للوقت • لا يسقط عنها ذلك • اى عن متى معنى الوقت • بحال
وهو • اى قول نحاة البصرة • قولهما • اى قول ابى يوسف ومحمد
فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت
لا منافاة بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط و
عدم جواز الجمع باعتبار التنافى فى هذا ما قيل فى شروح هذا
المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ
واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال
اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت
قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل
قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا فى بعض
ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المص
له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال متى لم يستعمل الا
فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
وتقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى

الشرط

114

الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وقوما
يدل على ما ذكرنا قوله فى قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان
للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما فى كلمة ان
• حتى اذا قال لامرأته • هذا تفريع على الاختلاف المذكور
فى اذا • اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
• اى عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما كما فى قوله ان لم اطلقك
وقالا يقع كما فرغ • اى معا نا افراغه عن كلامه • مثل متى لم
اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن تطليق وكما
سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا
اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق • واذا ما
مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة
وتسمى ما هذه لفظة المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم • وروى
عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت
الدار • يجعل لو للاستقبال كان المواخاة بينهما فى ان كل واحد
منهما تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون كل منهما جوابا
للاولى • وكيف سؤال عن الحال • يعنى كيف موضوع للسؤال
عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال اصحيح ام
سقيم • وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على معنى نفس الحال
كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال
صنعته • فان استقام • اى السؤال عن الحال الجواب ان محذوف

بحث اذا ما

بحث كيف

اى يحمل على السؤال والا بطل اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة فى قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص ابا ح به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفى الطلاق يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية فى الصفة ويبقى الفضل فى الوصف اى ما زاد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اى الثلثة مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق بينتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو رجعى فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغى ان يستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى الكناية لتعيين احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظى فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوى فهو غير محتاج الى الكناية لانهما قال الحال

كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول فى جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا فى ان يجعل الطلاق بائنا او ثلثا فى قوله اى ح فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغى ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغى ان لا يجوز نية الثلاث فى قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتبارى موافق له فى الوحدة وقالا ما لم يقبل الاشارة اى ما لم يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اى بتعليق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما

١١٥

حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر
بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك
احدهما عن الآخر اي الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا
او باينا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر اليه هنا كلام
ولقائل ان يقول انه من بعض لحظ لانه مخالف لما عليه سوق
كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح
في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين
فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح
ذلك لا يرتفع الخلاف لان امتناع قيام العوض بالعرض ملتزم الخصم
قلت الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون
محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل
فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة
المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما
اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم
الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض
عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا
والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان
فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبينونة
والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا والاول اظهر
لانتفاء المخصص. وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق

بحث كم

اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى
كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة. فاذا قال انت
طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ. لان كم شئت تفويض
لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت
من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات
تقتصر على المجلس وكم هذه ليست بالاستفهامية ولا خبرية لانهما
للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت
طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان الشرط فكذا اما في
معناها. وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت
طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم يشأ لانه
لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق
ويتوقف مشيتها على المجلس. فيقتصر عليه فان قلت اذا الغا
ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال
كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية
جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة
قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء. بخلاف اذا او متى
يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لم يتوقف مشيتها
على المجلس فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا او متى حتى
لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مرعيا قلت هذا
انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان وقد بان
مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية

حيث واين

ليس بموجود في الخارج فهو إما أن يوجد في ضمن ظرف المكان
فلا يكون مجازاً أو إما في ضمن ظرف الزمان فلا نم أنه أقرب إلى الحقيقة
لأنه مباين له • الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول
الذكور والإناث عند الاختلاط ولا يتناول الإناث المنفردات
ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لأن الكلام فيه باعتبار
علامته وهي حرف ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن الجمع
المذكور لا يتناول الإناث إلا إذا دل عليه الدليل لأن كل علامة
يختص بنوع وضعاً والكلام عند الإطلاق محمول على حقيقته
ولو تناول الإناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار
في قوله تع إن المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الإناث
وإدخالهن في الحكم تبعاً للذكور من عادة أهل اللسان وسبب
نزول الآية أن النساء شكون إلى رسول الله عم فقلن ما
بالنا لم نذكر في القرآن فطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن
الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما
على الرجال فأنزل الله تع هذه الآية تطييباً لقلوبهن والجواب
عن قولهم يلزم الجمع أنهم يجعلون المغلوب من أفراد الغالب
ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز • وإن ذكر الجمع بعلامة الإناث
يتناول الإناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير إذا قال
المستأمن آمنوني على بني وله بنون وبنات أن الأمان
يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور

مطلب يتناول الجمع المذكر للمؤنث

من أولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان
لهن وأما الصريح • وهو في اللغة الظهور وسمي القصر
صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية وفي الاصطلاح
فما ظهر • أي لفظ ظهر • المراد به ظهوراً بيّناً • أي تاماً احترز
به عن الظاهر لأن الظهور فيه ليس تاماً لبقاء الاحتمال قيل
لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لأن
ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة
إلى هذا القيد له لأنه مورد القسمة عليه لأن هذا القسم في بيان
وجوه الاستعمال حقيقة • كان الصريح • أو مجازاً لأن المعتبر فيه
ظهور المراد بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما إذا كانا متعارفين
مثال المجاز منه قوله لا آكل من هذه الحنطة • كقوله أنت حرة وأنت
طالق • مثال الحقيقة فإنهما حقيقتان شرعيتان في إزالة
الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز أن يكون كل واحد منهما
مثالاً للحقيقة والمجاز باعتبارين لأنهما مجازان لغويان في إزالة
الرق والنكاح لأن وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان
في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان أيضاً
بدليل أن المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز • وحكمه أي
حكم الصريح • تعلق الحكم بعين الكلام • أي بنفس الكلام الصريح
وقيامه مقام معناه • المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره
كأنه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى
يحتمل شيئاً آخر • حتى استغنى عن العزيمة • أي عن النية ولا ينظر

مطلب الصريح

أي احتمال المجاز وغيره

جعل له

الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت
فان المقصود حاصل بها نوى او لم ينو كالطلاق والعتاق
حتى اذا اضافهما الى المحل فباق وحر اضاف يعنى بصيغة النداء
كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر واراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق وتعتق
نواه او لم ينو نعم لو اراد فى انت طالق رفع حقيقة القيد
صدق ديانة لا قضاء وفى القنية امرأة كتبت انت طالق
ثم قالت لزوجها اقرأ على فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه
ينافى قوله حتى استغنى عن العزيمة · واما الكناية فما استتر

الكناية

المراد به · اى بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة · يعنى الكناية غير
معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفى فانه معلوم
المراد لكن خفى مراده بعارض غير الصيغة · حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير · كهو للغائب وانا وانت فانها كنايات
حقيقة لانها لا تتميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان
قلت الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد
شرط قيد الاستعمال فى التعريف قلت انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان
لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان
لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان
قلت الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير
اعرف المعارف فكيف يكون المراد مستترا بالاستعمال قلت

يكون

حالة الاستعمال مستترا ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر
بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل · وحكمها ان لا يجب العمل ·
اى حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعى بها · الا بالنية اى بنية
المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال · وكنايات الطلاق كبائن
وحرام ونحوها · سميت بها · اى بالكنايات مجازا هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية
ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان
يقع بها الرجعى والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها
مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام
فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن النكاح
او غيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل
فاستعير لها لفظ الكناية · حتى كانت بوائن · فصار الطلاق
البائن واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل انت
بائن كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها
اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية لانها باعتبار
استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعى وان اريد ان ما اراد
المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل
اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل
مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة

لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات
عن الطلاق مجاز لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلانها
فاذا ازال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها
التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها
علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء
البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه
كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه
من طول القامة ويراد بالباين هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه
بواسطة نية من المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة
النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو
ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز
ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء
في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول
القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة والنسبة بين المجاز والكناية انها اعم منه
من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية
في محل بدون المجاز كما في الضماير فكذا العكس كما في المجاز المتعارف
الا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء
من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات
عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان لو وقع بها رجعيا و
الاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي

فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر
فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا
للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة
الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي
بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء
لانها لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب
انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير
بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته والظاهر ان ليس المقصود
من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق المسبب على السبب
هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد
شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صادفت
فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق
فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاحكام
اي اعتدي لاني طلقتك في المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة
وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما في استبرئي رحمك
فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا
نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي
آتية ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون صفة للطلقة المحذوفة

وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم
موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام التصريح
وحمل الكلام على الاصل اولى واقل مؤنة قال الصدر الشهيد في
الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء
وان نوى لانه صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه
نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان
على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال
عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف فلان العامة لا يميزون بين
وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة
بالنصب والرفع والسكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل
نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا ان يكون صفة للمرأة تقديره
انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة
بان يقال انت واحدة في كثرة المال او يكون نعتا للطلقة اي انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف كذلك واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف
الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض لا يكون انت واحدة
من الكناية • والاصل في الكلام التصريح • لان الكلام موضوع للافهام
والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى • ففي الكناية قصور
عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة • وظهر هذا
التفاوت • اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء
فيما تندرئ بالشبهات • مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها

بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال لجامعه
فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف
بالزنا وانما يجب اذا قال نكحتها او زنيت بها فان قلت اليس
انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه
يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم
عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا
وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال
صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان
يراد صدقت فيما مضى فلم تكمل بهذه الكلمة • واما الاستدلال
فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار
فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس
وهو المراد ههنا وفي العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل
وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يعد الاقسام بدونه عده
منها • بعبارة النص • يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ
الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور
والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء
كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية
فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق
النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب
ما ورد منهما النص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما
ازداد وضوحا على الظاهر • فهو العمل • اريد به عمل المجتهد وهو اثبات

مبحث الاستدلال بعبارة النص

الحكم له العمل بالجوارح بظاهر ما سيق له الكلام الضمير المجرور راجع الى ما
المراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر
حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث
انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا لكفى ان يقال هو العمل بما
سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد
بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم
وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من الكتاب
والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت
لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام
ليس مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له
يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات
او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة
النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان
خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى النظم لغة
احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة كونه بل انما يدل
عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه
اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد
يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما
كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج
بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه

الاستدلال باشارة النص

ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر
من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول
بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان لا يحتاج
الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة
النص لانه لما لم يكن النص مسوقا لم يكن ظاهرا من كل وجه
بل فيه خفاء ولا يكون صريحا بل اشارة كما اذا قصد
بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة
ويسرة وباطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود
بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة
تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي
ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات و
كسوتهن اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات
المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الاية وما بعدها
فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة
بطريق الاجرة وقيل منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق و
الكسوة دون الاجر حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على
ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة
فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة
الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح وسيق
الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها

على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر
المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان
اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصاً من حيث الملك بالاجماع
فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشياً
والام اعجمية يعد الولد قرشياً والى ان للاب حق التملك في
مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه
في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة
والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلاً منهما يفيد
الحكم بنظاهره وفيه اثبات الحكم اشاره الى انه يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون
غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاول باعتبار
القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم
مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصوداً
من الكلام مثال التعارض قوله عم في النساء انهن ناقصات
العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال عم تقعد احديهن
في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوماً
كما قال الشافعي وهو معارض بما روي عن النبي عم انه قال اقل
الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيترجح على
الاشارة والاشارة عموم كما للعبارة يعني الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاماً

فما ثبت بمعنى النص صح

مطلب الثابت بدلالة النص

١٢٢

قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله وعلى المولود له
رزقهن خص منها اباحة وطء الاب جاريته وان كان الام
يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به
واما الثابت بدلالة النص لغة نصب على التمييز من قوله
بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به
المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى
الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى
الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب
لغة لا شرعاً فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال
الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التاديب
في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضرباً
حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد
شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اريد
من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه
من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم
معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود
فمن حيث ان الحكم ثبت بالمعنى في النص ما سميناه عبارة النص
ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة
لا قياساً خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله
لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعاً

والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة

كالنهى عن التافيف وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد

من هذا المعنى اللغوى هو الاستخفاف والاذى يوقف به

اى بذلك النهى وهذه جملة حالية من النهى على حرمة الضرب

بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الموضع هو

الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث

ولو خنقه او مد شعره حنث حينئذ لحصول الايلام قال

بعض الشارحين لو قال المصنف فى تمثيل كحرمة الضرب الثابتة

بمعنى النهى عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى

ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان

يقال ما قاله يؤدى المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى

وفى قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة

النص قياس جلى لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتافيف

والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمى قياسا جليا

لظهور المعنى الجامع اذ اهلية الاجتهاد للقياس شرط فى القياس

وليس بشرط فى دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب

من حرمة التافيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا

اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا

ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا

على علة فى معنى النظم لا يفهم كثير من الناظرين فى اللغة ان الحكم

فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة فى الاكل والشرب فى الصوم

من الماهر سه

والحد فى اللواطة وغير ذلك لا يحصى فادعاء فهم كل احد

ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب

يفهم رايا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا

للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه

بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء

ولكن اذا سمع حديث الاعرابى الواقع فى الجماع فى الصوم يعرف

من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى

موجود فى الاكل فى الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة

من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان

الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوى

وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فيقابل المعنيان ويبقى

النظم فى الاشارة سالما عن المعارضة فترجح مثال تعارضهما

ما قاله الشافعى رح يجب الكفارة فى القتل العمد لانها لما وجبت

فى القتل الخطاء مع قيام العذر فلان يجب القتل فى العمد كان اولى

لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تع ومن قتل مؤمنا متعمدا

فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فى العمد لان الجزاء

اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم

بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة

والا كان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل

من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو كان

فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اى ولان الثابت

بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعياً مضافاً الى النص•
صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس
لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود
تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة
فيه اريد به القياس الذي يدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي
في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن
اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة
منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرع المذكور
مذهب الفحول الثلثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض
اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف
سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق
قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وتظهر
فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة
ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روى
ان ماعزاً وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه
زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة
وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى
البخاري في صحيحه عن عمر رض انه عم قال الا وان الرجم حق
على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات

الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمداً بدلالة نص الاعرابي
الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عم الكفارة عليه
وذلك لم يكن لكونه اعرابياً بل للجناية على صوم الحرمة وهو موجود
فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة
وهي الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه
حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت
بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير
غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع
بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء رسول الله عم تائباً والتوبة
رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم الكفارة عليه غير معقول
المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع
متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة
وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس
بل بالدلالة وبينهما فرق• والثابت به• اي بقسم دلالة النص
•لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له• لان العموم من اوصاف
اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التافيف
في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد
هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو
علة وغير علة وهذا تناقض• واما الثابت باقتضاء النص

مطلب الثابت باقتضاء النص

اى بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا • فما لم يعمل • اى حكم لم يعمل النص فى اثباته الا بشرط تقدم عليه اى على النص • فان ذلك اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط التقدم عليه • امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اى لصحة معنى تناوله النص • فصار هذا اى الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشىء ثابت بذلك الشىء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين فى تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عايد الى ما وجعل ذلك اشارة الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء فى فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشىء الذى لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشىء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو المراد

تقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو المفيد • وعلامته اى علامة المقتضى • ان يصح به بالمقتضى • المذكور يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم • ولا يلغى عند ظهوره اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله • بخلاف المحذوف • فانه اذا كان مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى قوله تع واسئل القرية التى فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتاخرين لانهم لما رأوا فى بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقى نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ولا يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فانه بيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك عنى وهو تغيير واما الثانى فكقوله تع فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص مقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعى كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله انت طالق فانه يقتضى تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت المصدر فى قوله طلقى نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر فى قوله طلقى نفسك ليس بمقتضى ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطليق والكلامان منبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز من الآخر

المصدر مذكوراً فيه لغةً فيصح نية التعميم ولهذا صحت نية
الشك فيه وفرق بعضٌ بأن المقتضِي والمقتضَى مرادان للمتكلم
في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق
والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور
كما في قوله واسئل القرية وهذا الفرق غير صحيح ايضاً لان المحذوف
قد يكون مراداً مع المذكور كما في قوله تع فقلنا اضرب بعصاك
الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو
جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف
ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك
عني بالف • مقتض للملك خبر مبتدأ محذوف اي هو مقتضٍ للملك
ولم يذكره اي لم يذكر من آمر بالتحرير الملك فان الاعتاق بالالف
لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى
فيثبت البيع متقدماً على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط للصحة وما
كان شرطاً كان تبعاً للنص اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى
لا بشروط نفسه اظهاراً للتبعية كالعبد يصير مقيماً بنية الاقامة من المولى
حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية
والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق
ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبياً مأذوناً لم يثبت البيع
بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال
لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر و
يثبت الهبة اقتضاءً فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول

ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما
دون الآخر اقتضاءً لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل
كالمذكور شرعاً والقبول ايضاً قول اعتبر شرعاً فيكون من جنسه فيصح
ان يسقط شرعاً تصحيحاً لكلام آخر فاما القبض فعل حسي فلا يجوز
ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض
ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو
اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عني كفارة
يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض
قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضاً للآمر ثم
لنفسه بخلاف الاقتضاء فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التلف
ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه
لو صرح به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان
مبتدئاً ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد
الذي كان مملوكاً لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط
بالتمليك لا بالاعتاق • والثابت به اي بمقتضى النص كالثابت بدلالة
النص في كونه مضافاً الى النص ومقدماً على القياس • الا عند
التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة
والثابت بالمقتضى ضروري يثبت لتصحيح الكلام شرعاً للحاجة الى اثبات
الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد
لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة
في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين

لتعارضهما مثالا وقال اذا باع عبدا من آخر بالفي درهم وقبضه و
لم ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم ففعل عتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم
بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز
في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء
لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين
ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضى كلام الآمر والدلالة
ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من
الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان
قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع
قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة
نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضى عندنا
لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه
العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات
صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول
فثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز ان يكون
عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني بكذا اجيب بان هذا ليس
من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد
والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة
الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول
كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك

وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه
العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان
بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول
العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما
دون طعام لا يصدق عندنا ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف
بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما
حيث يصح منه التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي
فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع
النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية
لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل
اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية
اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قولهم شرط
فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد
من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي يتوقف تصحيح الكلام شرعا
او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف
ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق
او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال
الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على
الطلاق فتعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب
الثلاث ولكن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته
على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف

وههنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها
لا على طلاق قائم بالزوج وهو معنى التطليق وانما التطليق
امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق
دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل
الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر
حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا
اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على المصدر
اقتضاء لا لغة • بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث
يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا • على اختلاف التخريج اما عند الشافعي
فلكونه قابلا للعموم المقتضي واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي
فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة
الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل
وهو الثلاث مجازا لانه اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرف
من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم تجز
نية الثلاث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا
لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله انت
بائن فصحة نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة
فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصح

فصل

التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات
لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم • يدل على الخصوص
عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال
له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
على المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساوية المنطوق في
الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته لا يثبت الحكم
في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق والا يخرج المنطوق
مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة
جرت بكون الربائب في حجورهم ثم لا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة زكوة
فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم
السوم • كقوله الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء • معنى الاكسال ان يجامع الرجل
امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على
الخصوص لما فهموا ذلك • وعندنا لا يدل عليه • والا يلزم الكفر
في قول القائل محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول
الله وللقائل ان يقول رسالة محمد مستلزم لصدقه وصدقه
مستلزم لصدق نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة

مطلب مفهوم المخالفة

عقوبة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله ﷺ خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن
وفيه رد لقول ابي عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص
مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطال
للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص
انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد
المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص
والنذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق
لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل
السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين
وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على
نفي ما عداه عندنا وحينئذ دل انما دل لامر خارج لا من قبيل
التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة
لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار
عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي
ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي
الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز
الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع
من هذا القبيل حينئذ يعلم انه لو لم يكن لما كان للتخصيص فائدة

اذ الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول ﷺ
فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان
النص لم يتناول ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا
او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات ولما
الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم
في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار
بحرف الاستغراق فهذا جواب عن استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة
التنصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان
ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام
موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات
من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني
وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في
وجود الماء لاجماع المسلمين في وجوب الغسل على الحائض والنفساء
فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير انه الماء ثابت
مرة عيانا وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال
الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول
الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى
بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون
في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط

كان دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم الوصف والشرط عند
الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا
عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجز هذا تفريع
لقول الشافعي نكاح الامة الكتابية عند طول الحرة ونكاح الامة
الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يمكنه بها نكاح
الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فان الله تعالى لما علق جواز نكاح
الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب
عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح
الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اى حاصل ما قاله الشافعي
انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق
علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق
الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت
الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر
المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا
في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله
انت طالق ولا يجعله معدوما بعدما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه
على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار
اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبروا

فاعتبروا بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي
هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى
ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي فعلى
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت
حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت
طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذ لم يوجد
لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي
هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان
اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين
سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب
الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير
بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه
لا يغاير نفس وجوبه فاذا تأخر الى زمان وجود الشرط علم
ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال
فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يجب وجوب ادائه كالثمن
المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة
قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا
اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه
صورة التعليق واداة الشرط اولا والجواب عن قياسه على خيار
الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع

لكونه من الانشاءات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار
لانه لا يدري ايكون اولا والقياس ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوز
الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط
داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق
السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات
يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا
وعن قياسه في تعليق الفدية بل ان التعليق لا يصح في الوجود وانما
يتعلق بشيء معدوم متصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء
يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا الفدية موجودة
فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان
وفرق بين المالي والبدني بان الاداء جائز في البدني والمالي
وان تاخر وجوب كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
العباد الواجب للعبد مال وثواب الفعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى
تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة
بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لفعل
يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا
المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا التعليق
بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد
الا بركنه وهو ان يكون صادرا من اهله ولا يثبت الا في محله
وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط
حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيارا

المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جزاء بعد التطليق
ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل فيبقى غير مضاف
اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل
الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما
اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط من حق الوصول
جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى ولقائل
ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله
بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا
بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك
الى رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر
لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته اعلم
خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا
لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم
وفي ان عدم الحكم مبقى على العدم الاصلي لا اثر للشرط فيه عندنا
وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر
في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته
بالقياس عندنا وعنده يجوز وفي ان السبب ينعقد سببا عند
الشرط عندنا وعلى هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده
وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته
بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو جن في هذه الحالة

لا يعتبر قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا
انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود
الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة
يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل
قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة
زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق
كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يرادا في السبب والشرط
او يرادا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد
الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام منها
يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة
واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين
واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو
ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل
وذكر اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم
الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي
الى وجوب الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية الى امتناع
الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت ما ذكرت من المذاهب
يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين
وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا
قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تع
فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار

بين

واليمين فان الرقبة غير مقيدة بالايمان فيها يشير الى اتحاد الحكم
لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس
زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم
عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل للمام من اصله وفي
نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع
للستر والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا
في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم يثبت
في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام
لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس
واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة
مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي
وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام
عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند
عدمه فاذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره
لان تعدية المعدوم محال وخص الطعام باليمين لان طعام الظهار
ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى
لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة
في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا
في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر

العدم ع

الا ان يكونا في حكم واحد استثناء ثم قوله لا يحمل المطلق على المقيد
يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة
واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب العمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين
ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن
مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل
وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل
الاطلاق فحمل على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حق مم فجاز
الزيادة بها على كتاب الله تع فان قلت كيف قال المص متضادين
والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد
قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة
العام فان قلت كيف قبلت قراءة ابن مسعود وقد شرط
في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله تع على القلوب
فنسخ التلاوة وابقى حكمه سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة
الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب
اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما
من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد
فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه
ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا
ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل

بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان القيد
بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد بالوصف
بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون
علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع
فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى
الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم
الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف
عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما
اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه
ولا مؤثرا فظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه
نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان
يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهو اعلى
من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا
تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم
شرعي لان الحكم الشرعي ما كان ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق
قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر
عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل
ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال
به فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صح المماثلة بين الاصل
والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب

والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان
القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لو نم
ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة
تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم
ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين
المعقودة وللقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس
ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين
القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر
وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني
فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما
وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم
عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
ومع وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا
جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة
نافيا للوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو
قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم في
خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا
ذوى عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون المقيد
لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو
قوله عم ليس في العوامل ولا في الحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة

اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل
شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نباء الفاسق اي
خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنباء
فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا
على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح
فذلك تقتضي تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره
فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لك فمسلم وجهلك
لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا
ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره
او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد
الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح
المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القرآن في النظم اي
الجمع بين الجملتين بحرف الواو يوجب القران في الحكم
لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق
وكم الخليفة في غاية الطول فلا يوجب الزكوة على الصبي
لا قترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك
وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة
بالجملة الناقصة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان العطف

الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة
الناقصة لافتقارها اى الناقصة الى ما يتم به وهو الخبر
لا بنفس العطف قوله لان تعليل المعذر تقديره ولا يشكل
ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار
فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة
وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف
بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا
على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال
لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان
غرضه الشركة لم تقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر
دل ان مراده التنجيز والعام اذا اخرج مخرج الجزاء يعني
اذا نقل في محض مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه
كما روى ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله عم سهى فسجد
او مخرج الجواب كقوله دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي
حر ولم يزد عليه اى على قدر الجواب ولم يستقل بنفسه اى
لم يفد منفردا وهو معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام
مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال
لآخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا
اما في الصورة الاولى فلان المقدم سبب وجوابه فيتعلق به

ضرورة تعذر الجزاء بلا موقت واما في الثانية فلان كلامه مبني
على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه
فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله
من السبب صار كبعض الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب
لا يختص بالسبب ويصير مبتديا بكسر الدال اى مبتديا كلاما آخر
غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان
تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله
وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اى وقت كان يحنث
ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
فلا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى
الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى فان
قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب
مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجح
رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة
لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم
يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل
عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد روى ان النبي عم حين سئل
عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته قلنا لا نم
اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان
نحو رجم ليس بعام لانه نكرة في سياق الاثبات ولذا عن بلى
وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل

سببه لا حتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا نحو قوله تع و
بلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فرد ودلالة دلالته عليها
بالاقتضاء ولا عموم له وقد لا يصح تخصيص بعض الاسباب و
الاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في
العام والمطلوع لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا
على ان المطلوع عام عند الخصم واراد بالعام المعنى الذى يشملهما
وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تع
ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تع والذين يكنزون
الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل
به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح
او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال
على العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته
على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اى المنسوب
الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر
فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف
الى كل واحد منهم كقوله تع خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة
تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي
مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال الله تع جعلوا اصابعهم في آذانهم
والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة
حتى اذا قال الامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت
كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما

ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر
بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود له الا مع الاشتغال
بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة
في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات
حكم وجود المأمور به والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا
كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة
لا يتأدى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له
اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات
ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت
في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة
اى مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين
جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق
عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح
النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد وما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح
وفي نفس الثبوت ضرورة فثبت ادنى درجاته النهي وهو الكراهة
اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه
والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة

ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به
اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي
المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته
اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد
مكروها والتحريم كالامر بالقيام في الركعة الثانية ليس بنهي
عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس
القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود
لاستلزامه تاخير الواجب فان افات القيام المأمور به يكون القعود
حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا
سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فينبغي في قول صاحب
الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا
لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة هاهنا ليس باعتبار فعل العبد
الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان
الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر
فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى
ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي معاقب على ترك الفرض لا على فعل
هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به
وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة
في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول
وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام

١٢٧

بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له
لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت فانه لكونه
مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق
بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا
الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة
والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك
واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا
لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان
على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس
المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة
لبسه الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا
بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع
به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل
لا ببيان كون الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة
ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عم بل المراد به ان يفعل بلا ترك
كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب
ولهذا اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن
مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس
لم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير
مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر على مكان طاهر

منهيا نسخ

وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع
وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر
والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا
اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اى للنجس لانه اذا سجد
على النجس صار مكان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل
والتطهير عن النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة
قوله تع فثيابك فطهر اى للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم
والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل
النجاسة يصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته

فصل

المشروعات على نوعين المشروع
ما جعله الله تع شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها عزيمة
بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم
لما هو اصل منها اى من المشروعات المراد به ما يثبت ابتداء
باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان
لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب
فخر الاسلام ومتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعل منحصرة فيهما
وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات والرخصة
ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب

والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اى العزيمة
اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكون جاحده كافرا اولا
والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا
والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة
اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل فان قلت يخرج
عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض
او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض
كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه
داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل
فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة
في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان
ثبتت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعي ما بمعنى شيء
والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض
المباحات والنوافل الثابتة بدليل لا شبهة فيه كقوله تع
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت
بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب
كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وحكمه اى حكم الفرض اللزوم علما اى حصول العلم
القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب اعتقاد حقيته
وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم

مطلب السنة

وعملاً بالبدن اى يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف
اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافراً جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه
الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية و
تعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم
عملاً اى يجب اقامته كاقامة الفرض لا علماً على اليقين
اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعاً حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجباً
واما متأولا فلا يعنى اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه
بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب
لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض
لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح
انه يفسق تاركه لا مستخفاً ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد ثبت
بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت
هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به وجعل الشافعي
الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة التقدير سواء كان
مقطوعا به او مظنونا وجوابه معلوم مما ذكر وسنة وهي الطريقة
المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض

ولا وجوب عن الفرض والواجب اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا
على فهمها مما ذكر في حكمها وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع
بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة
عند الاطلاق قد يقع على سنة النبي عم وغيره من الصحابة لانهم
اعلام في الدين وطريقتهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها
طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند
الاطلاق لا يحمل الا على سنته عم وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا
لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة
مطلقا فحج صاحب الميزان بهذا القول وهي اى السنة نوعان
سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب
اساءة اى جزاء اساءة وهو اللوم والعقاب وسمي جزاء الاساءة
اساءة لقوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان
والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان تركهما من اعلام الدين
استخفاف وزوايد اى النوع الثاني من السنن الزوايد وهي
التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية
كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع
والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب
ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان

سنة الهدى

سنة زوائد

مطلب النفل

ينبغي ان يعرف النفل اولاً ثم يذكر حكمه واتمه ترى انه عرّفه بحكمه
وقد عرّفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا والقيد
الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي ع م وسبيلها الاحياء فكان حقاً
علينا فعوقبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يلام
على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالتاء او يقول ولا
يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم
ولا نفي العتاب • والزوايد على الركعتين للمسافر نفل لهذا • اى
لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر
يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضاً قلت المراد من الترك الترك
مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادركه عدة من ايام اخر
ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات
الثلث في القراءة في الصلوة يقع فرضاً مع ان حد النفل صادق
عليه قلت لا نم انها قبل التحقق يقع فرضاً بل هي نفل ولكنها
ينقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تع
فاقرؤا كما نقلب النافلة فرضاً بعد الشروع • وقال الشافعي
لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم • وجب ان يبقى
كذلك • فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
ولو اتمه صار مؤدياً للنفل لا مسقطاً للواجب • وقلنا ان ما اداه
وجب صيانته • وحفظه من الابطال لان العمل صار حقاً لله تع ولهذا
لو مات كان مثاباً عليه • ولا سبيل اليه • اى الى حفظه • الا بالزام الباقي
فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر

الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجحنا المؤدى لانه موجود
والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام
الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقاً لله تع ومسلماً اليه
قلت انه عبادة لما تقدم ولكن لا يلزم تركيب الشيء من منافيه وانما لزوم
الباقي لكونه شرطاً لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تع ولا تبطلوا
اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى
انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة
متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه
شرطاً لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطاً لبقائه عبادة فان قلت
الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالاً لان الابطال فيما مضى
من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير
بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون
مضافاً الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له
اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنياً فلا يعتبر قلت الامتناع
عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسد الاجزاء المتقدمة
وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه
كهادم المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر
ولهذا يبطلها الردة بالاجماع • وهو اى الشروع في النفل • كالنذر
في كونه موجباً للمعنى في غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث
ان كل واحد منهما صار لله تع اما المؤدى فلما ذكرناه واما المنذور

فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار
له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما
صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان الايجاب بمنزلة الوعد ثم لما وجب
لصيانته اى لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذى هو اقوى
الامرين فى الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو المشروع
فيه الذى هو اقوى الامرين فى الصيرورة لله تعالى بقاؤه اى
بقاء الفعل الذى هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
حتى شرط الشهود فى ابتداء النكاح دون بقائه والرخصة وهو

مطلب الرخصة

اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء ويقال اسم الرخصة اما ان
يكون له صفة الاولية فى اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة
بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر يجوز ان يكون
احق افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة
اقوى من الاخر كذا قال الشارح ولقائل ان يقول كون الشئ حقيقة
فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يحمل من حق لك
ان تفعل كذا اى انت حقيق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما
انسب من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان
الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى
ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اى اكمل فى كونه مجازا فان
قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان
هذا التقسيم ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى
صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على قسمين

الاخيرين مجازا قلنا التقسيم ما يطلق عليه اسم الرخصة وتما
اصح نوعى الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان تعرف ثم يقسم
ولكن جمعهما فى تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة المراد
من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح فى سقوط المؤاخذة لا انه
يصير مباحا مع قيام المحرم اى السبب المحرم احترز به عن مثل
الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع محرم ويكون الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه
وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة
اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها
ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة
اكمل كالمكره اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على
عضو منه اذا اجرى كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان
وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع
صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق
الروح وفى الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن
الاصلى وهو التصديق قائم وافطاره فى رمضان يعنى اذا اكره
الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت
حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة
لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة فى الفطر
لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير
رخص له ذلك لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره

بالضمان • وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف • وترك معطوف
على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف
التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى
صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق • وجنايته على الاحرام
اى وكجناية المكره المحرم على احرامه • وتناول المضطر مال الغير
اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث
يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر ان حقه فايت
صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فايت صورة • وحكمه
اى وحكم هذا النوع من الرخصة • ان الاخذ بالعزيمة اولى
لبقاء المحرم والحرمة جميعا • حتى لو صبر • يعني لو تحمل ما اكره به
وامتنع عما هو الرخصة وقتل • كان شهيدا • اى مثابا ثواب
الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد
في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن طاعة المكره وقتل كان مأجورا
ان شاء الله تعالى انما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان
الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل
ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون
فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة
بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس
بلازم لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو

انه ينفرد بالصوم في القضاء وبالاكل ساير الناس • والثاني
اى النوع الثاني من الرخصة • ما استبيح مع قيام السبب
اى السبب المحرم الموجب لحكمه • لكن الحكم تراخي عنه • اى
عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم
كان من الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت
في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر • اى كافطار
المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخي
الى ادراك عدة ايام اخر • وحكمه • اى حكم هذا النوع
ان الاخذ بالعزيمة • اى العمل بها • اولى لكمال سببه وهو
شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار و
عندنا خلافا للشافعي • وتردد في الرخصة • هذا دليل
ثان على اولوية العزيمة اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين
كونه في الفطر في القياس كما يجيء • فالعزيمة تؤدي معنى
الرخصة من وجه • لان صوم المسافر وان كان عسيرا
لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته
ساير الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت
واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم
لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان
الاول اولى • الا ان يضعفه الصوم • استثناء من قوله
الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر

اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة
الصوم كان قاتلاً نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم
وهو الارتياض لخدمة المولى • واما اتم نوعي المجاز فما
وضع عنا • اى الذى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا
من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس فى التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم فى غير المسجد
وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم و
منع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم و
كتابة ذنب الليل على الباب بالصبح • والاغلال • وهو المواثيق
اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون
لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ينقب الرجل
ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية
يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة
تكريما للنبى عم • فسمى ذلك • اى ما حط عنا من الاصر والاغلال
التى وجبت على من قبلنا • رخصة مجاز لان الاصل •
وهو العزيمة وهى الاصر والاغلال • لم يبق مشروعا • اى لم يجب
علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا • والنوع الرابع
من انواع الرخص • ما سقط عن العباد • باخراج سببه من ان يكون
موجبا للحكم فى محل الرخصة • مع كونه • اى مع كون ذلك
الساقط • مشروعا فى الجملة • اى فى بعض الاوقات من حيث
انه سقط فى محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان

مجازا اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم
مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز
غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غيرها فكان جهة المجاز اقوى • كقصر الصلوة
فى السفر • هذا مثاله ولكنه غير مناسب لان القصر فى السفر
ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فكان
المناسب ان يقول كاتمام الصلوة فى السفر لان الاتمام سقط
عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف فى
تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو
المشبه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس
ما سقط وقوله كالقصر مثال الترك ما سقط اعلم ان قصر
الصلوة فى السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعى رخصة
حقيقة والعزيمة هى الاربع لقوله تع واذا ضربتم فى الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وهذا يفيد
الاباحة لا الايجاب ولنا ما روى انه عم قال هذه صدقة
تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة
المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولى القصاص لمن عليه القصاص
تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عنه
ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا فى مظنة
ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا فى القصر • وسقوط

حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة
من الحظر فافاد اباحته كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار
مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر
مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر
يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف
والشافعي انه يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه
على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام
الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر
فيما اذا حلف لا ياكل حراما وشرب خمرا حالة الاضطرار فعندهم
يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة
مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون
بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة
لان من ابتلي بهذه المخمصة يتعسر عليه رعاية قدر الحاجة
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب
الغسل والمسح شرع للتيسير ابتداء لان الواجب غسل الرجل

يتأدى

يتأدى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان
الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك

فصل

الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه
واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية
والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام
المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب
لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما
للمحكوم عرفا المشروعة ولها اي وللاحكام اسباب
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف
اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب
من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال
وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت
والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة و
تعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب
للايمان هذا شروع الى عد المسببات الى قوله والمعاملات
على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان حدوث
العالم لانه يدل على الصنيعة وهي تدل على الصانع كما قال
عم البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير وهذا
الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم
الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت ولهذا تضاف
الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب

وجوب الزكوة ملك المال وهو المضاف بالمعنى الثاني الزايد
عن قدر الحاجة • والصوم • يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان
بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تع لما اخرج
الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
بقي الايام محال الصوم • وصدقة الفطر • اي سبب وجوبها
على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه
واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط • والحج • يعني سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه • والعشر • يعني سبب وجوب
العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها
شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب ان اصطلم الزرع آفة وهذا
يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء
والخراج • اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها • والطهارة • اي سبب وجوب
الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا يجب
الا على المحدث • والمعاملات • يعني سبب وجوب مشروعية
المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء
العالم المقدر بتقدير الله تع الى يوم القيمة على تعاطي الناس
بعض لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم
ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج
وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات • واسباب العقوبات
والحدود قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود

لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تع تنزل الملائكة والروح
لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية
وغيرهما عقوبات وليست بحدود • والكفارات • ما نسبة
العقوبات والكفارات • اليه من قتل بالعمد بيان لما هو
سبب القصاص • وزنا • اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب
جلد المائة زنا غير المحصن • وسرقة • اي سبب قطع اليد
السرقة • وامر دائر بين الحظر والاباحة • اي يكون مباحا من وجه
محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة و
العقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم وشرط
نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها
لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب
ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا
الى صفة الحظر • كالقتل خطاء • فانه من حيث الصورة رمي
الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور
لانه اصاب آدميا • والافطار عمدا • في رمضان فانه مباح
من حيث انه بدء في ما هو مملوكه ومحظور من حيث انه جناية
على الصوم فيصلح سببا للكفارة • وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه • اي باضافة الحكم الى السبب • وتعلقه به
اي تعلق الحكم بالسبب • لان الاصل في اضافة شيء الى شيء
ان يكون • اي شيء المضاف اليه • سببا له • اي للمضاف وحادثا

كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص
الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان
اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط يكون مجازا
كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب
الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي
ذكرنا من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون
من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى شكرا لها
فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل
والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم
وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا
لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب
شرع في بيان اقسام السنة لانها ثانية وهي تطلق على قول
الرسول عم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة
والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة
ولم يقل اقسام الحديث • والاقسام التي سبق ذكرها •
من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء
النص • ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام
المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرها في السنة
في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام

بل لبيان اقسام خاصة بالسنن • وذلك • اي ما يختص به
السنن وعقد هذا الباب لبيانه • اربعة اقسام • عرف ذلك بالاستقراء
الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم • وهو • اي الاتصال
اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه
قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم على الكذب • وهذا شرط
متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور
على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم
بخبرهم مع كونهم محصيين • ويدوم هذا الحد • في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص
لان المشهور عنده من المتواتر • فيكون آخره كاوله واوله
كآخره واوسطه كطرفيه • يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط
مستويين في الكثرة وهذا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا
علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن
حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط في الاسلام العدالة
والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة
ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل
العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما
هو شرط المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه
تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم
بالقرائن الزائدة عن الخبر كسوق الجيوب والتفجع في الخبر عن

والسنة فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل
الافعال قلت لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن
ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث
بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوة الخمس
وما قال بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل المتواتر
والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصال القرآن بالتواتر
بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه
الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم الطمانينة يعني علما
يترجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم
الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء عم ومعجزاتهم لا تثبت
الا بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا
قال فخر الاسلام الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة
بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم
اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي
مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به
ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم
الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما قالوا مثل ذلك في العطف
او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث
الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد
في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر
حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن

الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار في الاشتهار
يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة
اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه
يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى
جازت الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من اصحابنا
انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة انما
تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر
والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج روايته عن العدد
ابتداء وانتهاء فصار بمنزلة المسموع من رسول الله وتكذيب الرسول
كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست
بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة
فلان اتصاله بالرسول عم لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد
ان يكون من دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد او الاثنين
بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه رد لقول من فرق وقال
يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عم لم يعمل
بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رض فقالا مثل قول
ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما
عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى من التذكير للنبي عم
وظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل

وانه يوجب العمل دون العلم اليقيني بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة
خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند رجوعهم اليهم
والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا
يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا وجب ههنا وجب
مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهو ما روي انه عليه السلام
قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة
وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه
يدعوا الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم
فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الآحاد
من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت
ظهور روايته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في
تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا
بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله
عم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة
التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل
الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر
لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام
وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد
بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم

اي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد العمل
لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل
لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم انتفى
الملزوم وهو العمل بالاجماع الصحابة رضي الله عنهم ثبت اللازم وهو
العلم لانتفاء تحقق الملزوم بدون اللازم لامتناعه والجواب عن الآية
انا لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد
المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول
الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل
لانه من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع
عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهو عبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعايشة
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به
القياس خلافا لمالك فان قال القياس مقدم على خبر الواحد
لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل
جنازة فليتوضأ وقال ايلزمنا الوضوء من عيدان يابسة
ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة
في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة
قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل
ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى

او لثبوت الملزوم هذا تعليل لنفي الوجوب يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل مع

١٤٦

وروي ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين
قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا
خالف القياس لا يقبل وهذا القول بإطلاقه قبيح وانا اجل
منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه • وان
عرف الراوي بالعدالة دون الفقه • اي يكون قليل الفقه كانس
وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل الاجتهاد • ان وافق حديثه
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة
يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي في تركه ويعمل
بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد
كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل ما نقله
بعقد فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوت
بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط
في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد
باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس
والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما صح ومعارضا
للاجماع فان الامة اجتمعت على حجيته كحديث المصراة
وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع

والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب
مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس
من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة
كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه
ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس
في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد
معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب
ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب
ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البايع بارشها
ويمسكها كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم
الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي
ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا
للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة لان تغير الراوي بعد ما ثبت
عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير
على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يتغير
ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها
في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين
ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء

واجابوا عن حديث المصراة بانه انما عملوا به لمخالفة الكتاب
وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وحديث اباهريرة
لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك
الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة
القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت
روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة
والتابعين ولهذا قدم على القياس • وان كان الراوي مجهولا
في رواية الحديث • بان لم يعرف الا بحديث او حديثين • ولم يعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله ص م • كوابصة بن
معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
او اختلفوا فيه • اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه الحديث
كحديث معقل بن سنان فيما رواه ابن مسعود سئل عن تزوج
امرأة ولم يسم لها مهرا ومات عنها فاجتهد شهرا فقال
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان
وقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك
ففرح ابن مسعود سرورا لم يفرح مثله قط لموافقة قضائه قضاء
رسول الله ورده علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رايه وهو ان المعقود
عليه عاد اليها سالما فلا يوجب مقابلة عوضا كما لو طلقها قبل
الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل علي رض القياس اولى من رواية
هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء

١٥٠

المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار
كالعدل لانا لا نعرف عدالته ثم لم نشاهده الا بنقل الثقات
عنه وهو موافق القياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد
وجب ان يتاكد بالموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم
روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار
حديثه كحديث المعروف • وان لم يظهر من السلف الا الرد •
بعد ما ظهر حديثه • كان مستنكرا • لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا
صحته فلا يقبل • ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت
ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبي ص م لها بالنفقة والسكنى
فرده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وقال عيسى بن ابان اراد
بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان
المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس على الحامل
المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل المعتدة عن طلاق
رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل
ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة
وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر
الطحاوي اراد بالكتاب قوله تع لا تخرجوهن من بيوتهن و
من السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله ص م يقول لها النفقة
والسكنى ورده عمر كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت
ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف

ولم يقابل برد ولا قبول ليجوز العمل به اذا لم يخالف القياس و
لا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف
فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه
فلا يتمكننا في القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور
في بدن الآدمي وقيل في الراس وقيل في القلب يضيئ به اي بذلك
النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره
راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره
راجع الى الحيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل
القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا
قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدأ اي يظهر المطلوب
للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله بتوفيق الله مثلا
اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا البتة
ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منه فان قلت
التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا
استدل الناظر بوجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد
ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك قلت الطلب
بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون ابتدائه من انتهاء
الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه
لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والحق ان انما

يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما
يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق
فانه يقال العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان
حقايق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل
البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو
البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون
القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما
شرط الكمال اي كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم
اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين
اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان
السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل
في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد
يقبل روايته وان لم يفوض امور اليه قلت ذلك لحق المولى
لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالجزم
وفي اصطلاح اهل الشرع صح ما ذكره المص وهو سماع الكلام كما يحق
سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب
على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل
سماع شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد
به لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في قوله عم
لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم
معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والاباء في معنا

بمعنى مع حفظه ببذل المجهود له مصدر كالميسور بمعنى
اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى
ببذل المقدور من السعي والضبط والضمير في له للسامع او للمسموع
ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة حدوده اى احكامه
بان يعمل بموجبه ببدنه وبمراقبته بمذاكرته والباء فيه
بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اى مستقرا
ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني
لا انساه بل اني اذا تركته نسيته اذ الجزم سوء الظن
بنفسه الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي
ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعل فرايصه ترتعد
باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد
فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا
بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم
القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر
في نقله نظمه ومعناه بما عليه فاما السنة فان المعنى اصلها
والنظم غير لازم فيها او نقال القرآن مأمون عن التحريف لان
الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا
ظاهرا وان كان لا يعرف معناه • والعدالة وهي الاستقامة
في السيرة والدين وضدها الفسق • والمعتبر هنا كماله

اى كمال العدل وهى رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى
والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت
عدالته • قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها
لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر فاشتراط
التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه
عن النبي عم انه قال الكباير سبع الاشراك بالله وقتل النفس
المؤمنة وقذف المحصنة والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اى الظلم في بيت
الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي اضاف
الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما يثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على
الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير
الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس
فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع
فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره مع غيرها
من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة • والاسلام انما شرط
لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله
والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما يثبت بنشوه بين
المسلمين وبثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه
الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ما ثبت
بالبيان وهذا النوع مشروط • وهو التصديق • اختلف

في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او
غيره وذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى
المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة
عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به
وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول
حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار
جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر
عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه
والاذعان به فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار
اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات
بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين. والاقرار بالله
كما هو واقع واسمائه. المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة
كالعزيز والرحيم. وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات
الكمال. وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي
اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص. والشرط فيه
البيان اجمالا كما ذكرنا. يعني الذي هو شرط في قبول روايته
هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الكمال بان يقر
بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ
من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن
عالما بحقيقة ما يذكره لان حفظ اللغة غير موضح المعنى بل لا بد من الوصف

على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة
قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام
فلم توصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان
تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي
الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل
وقد اكتفى النبي عم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عم
فقال اني رأيت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا
غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبرئيل عم قال
المنصور القاءاني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين
على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه
ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان
الشروط المذكورة شرط في الراوي. لا يقبل خبر الكافر. لعدم
الاسلام. والفاسق لعدم العدالة. والصبي والمعتوه لعدم
كمال العقل. والذي اشتدت غفلته. لعدم الضبط وان
وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة
والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم
لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط
في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل
بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة

وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في القذف
فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر
المذهب المحدود في القذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا
التائب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب عن
الكذب متعمداً في حديث رسول الله عم فانه لا يقبل روايته
ابداً كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اي
القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع
وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول عم ويقول
قال رسول عم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول
انه ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابياً فمقبول بالاجماع
لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهرهم السماع من النبي
فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عم
وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم
الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك
يعني حجة عندنا ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد
باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او
تلقته الامة او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون
شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر محتجا بان الجهل بذات
الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع
فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعاً ولنا الاجماع وهو

ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم
لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس
الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار وتفحص بانهم
رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة
وليس كلامنا الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي و
هنا بعي لان عدالتهم ثبت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم
الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل
المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت الاجماع
قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل
المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره
قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به
الكذب على رسول الله عم اولى والراوي اذا عرف عدالته
سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه واغنا عليه
التقليد لان العدل ما لم يستبين له الاسناد لا يرسل قال
الحسن متى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر
والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقاً فان ارسال
العدل من الائمة دليل تعديله • وارسال من دون هؤلاء يعني
ارسال العدل في كل عصر غير القرون الثاني والثالث كذلك
عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة
هي العدالة والضبط فيهما وجدنا قبلنا • خلافا لابن ابان

لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا يثبت البيان
والذي ارسله من وجه واسنده من وجه مقبول عند العامة
يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن
الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل
حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا
وشعبة مرسلا وقال البعض لا يقبل لان سكوت الراوي
عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة
التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن
فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه
من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني
لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف
الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف
لعموم قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة
اي المشهورة مثل ما روي عن ابن عباس ان رسول الله عم
قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم
البينة للمدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة
بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة
انه عم جهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما ثبت مع اشتهار
الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت
حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم ولا احتجاج به دل على انه
منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة مثاله

ما روي ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تأكلها
الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي
واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او
مأول وتأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال النبي عم
نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا
اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث
اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل
الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان
المحل من حقوق الله تع وهي ما يخلص حقا لله تع من شرائعه وهو
نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد
فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد و
عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد
استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره
قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل
عظيم ولم يصدر عن غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات
يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو
القسم الثاني من حقوق الله تع قال ابو يوسف في الامالي
وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في
رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيه كما ثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب
وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول عم شبهة

والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز
بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثاني
من اقسام محل الخبر • مما فيه الزام محض كالبيوع والاشرية
والاملاك المرسلة يشترط سائر شروط الاخبار من العقل
والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلماً وكونه غير
محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنماً ولا يدفع بها مغرماً
وغيرها • مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع
لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه
كالبكارة وعيوب النساء • ولفظة الشهادة والولاية اى
الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلاً هذا هو القسم الرابع
وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا
والشركات اصلاً • يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون
العدالة • يعني يشترط ان يكون المخبر مميزاً صبياً كان او بالغاً
كافراً كان او مسلماً حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلاناً وكله
فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل
زمان ومكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط
لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار
في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام
في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة

ولانه عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان
فيه الالزام بوجه دون وجه • وهذا هو القسم الخامس
وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه
الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل ينقض الشراء عليه ويلزمه
العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن
وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل
والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل
والاذن • يشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة
عند ابي حنيفة رح لان شبهة الالزام توجب اشتراط العدد والعدالة
وشبهة المعاملات توجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا
الآخر توفيراً للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت
الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات مما
خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرائط
الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلاً او
عزلاً فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس وكما ان الاخبار
بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة
قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضولياً وان كان
وكيلاً او رسولاً من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان
تخبر فلاناً بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا
الخبر لم يشترط العدالة اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول
كعبارة الموكل والمرسل • والرابع • اى القسم الرابع من الاقسام

المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم
يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسل ع م لانه ثبت
بدليل قاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به كقوله تعالى
وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقسم يحيط العلم
بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه
وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف
فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وقسم يرجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع
لشرائط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف
ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو
على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون
من جنس الاستماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ
وهو يسمع ثم يقول له منبها ابهو كما قرأته عليك فهو يقول
نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال
فخر الاسلام قال ابو ح الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع
اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه
والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب
وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية
من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبتدأ بالتسمية ثم بالثناء
فذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره الى ان قال عن النبي ع م

ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث
به عني بهذا الاسناد فهذا من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة
على هذا الوجه اي الرسالة الى الغايب كالكتاب فيجوز روايته
وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني
بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي
هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا
بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما
عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما
من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار شبهة
الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة بهذا هو
القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه
كالاجازة وهو ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي
الذي كان عندك ويبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستند ويقول هذا كتابي
وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا
الحديث والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز
الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا
والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه
بروايته فيصح الاجازة والا اي وان لم يكن المجاز له عالما

لا على سبيل الاطلاق نسخه

الى المستفيد مع

بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز
المجاز له بان يقول اخبرني له مجاز اني الصحيح انه اجازني
والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني واجازني ولا يقول حدثني
لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي
الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ
وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت
السماع الى وقت الاداء لان الذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء
كان خطه او خط غيره والرخصة ان يعتمد الكتاب فان
نظر فيه وتذكر يكون حجة والا اي وان لم يتذكر الخط
شيئا فلا اي فلا يحل له الرواية عند ابي ح لان الخط وضع
للتذكر للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي
وجهه وكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب فيه علما
لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية
ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عم
من غير ان يتذكر راوي ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد
على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره
لانه لم يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن
الكتاب في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد
رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث
والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه
والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى

فان نظر فيه وتذكر كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان الذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره

الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم
مخصوص بجوامع الكلم سابق في معنى الفصاحة وفي النقل بالمعنى
لا يؤمن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي
ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر
على تاديته كما سمعناه قال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا
حلالا واصبتم المعنى فلا باس به روي ان ابن عباس و مسعود
وانس وغيرهم كانوا يقولون عند الرواية قال عم كذا او قريبا
منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز
فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة
اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لم يتمكن فيه
الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا
معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص
او حقيقة يحتمل المجاز فلا يكون نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان
من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او
المشكل او المشترك والمجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد
وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عم قال خصصت بجوامع
الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل
والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بالتاويل وعلم الراوي و
تاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف
على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق

الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه

والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل

غيره والذي يكون من قبل الراوي • اذا انكر الرواية انكار جاحد

بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكار متوقف بان قال

لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول

يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد

من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن

في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني

فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما

يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع الاتصال

وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل • او عمل بخلافه

بعد الرواية • كما روت عائشة ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت

بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت بنت

اختها بلا اذن وليها • بما هو خلاف بيقين • اي لا يحتمل ان يكون

مراد الخبر بوجه • يسقط العمل به • لان خلافه ان كان حقا

بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله

فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة

والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت روايته

لانه لم يكن عدلا • فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف

تاريخه • اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا

لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك

ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه

فيحمل على انه كان قبل الرواية • وتعيين الراوي بعض محتملاته بان

كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمل على احد

معنييه • لا يمنع العمل به • اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف

بيقين • مثل حديث ابن عمر ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار

ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله

ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله فبقي مشتركا

فعملنا بما روي عن النبي عم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا

عن بيعهما • والامتناع عن العمل به • اي امتناع الراوي عن العمل

بالحديث • مثل العمل بخلافه • اي عمل الراوي بخلاف ما رواه

فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله

حديث ابن عمر ان النبي عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند

رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن

عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك

العمل به دليل على انتساخه • وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن

اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم • مثل حديث عبادة

بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام

تمسك به الشافعي وجعل النفي في موضع مرة السفر من تمام الحد

ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف

ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك

بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد

مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس
ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد
الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك
لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي
موسى • والطعن المبهم • مثل ان يقول هذا الحديث منكر او
مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي • لان الجارح
ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان يراه ارتكب صغيرة
من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن
المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق
قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها
والجرح ليس كذلك • الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه
فيقدح به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل
ويشرب المثلث او يعتقد اباحته • ممن اشتهر بالنصيحة دون
التعصب • فيقدح به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة و
التعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله على الطعن
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس • وهو في اللغة كتمان عيب السلعة
عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان
او قال اخبرني فلان عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه توهم
شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى •
والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له

عن الطعن فيما لعل فيه وفي هذه الكنية يشركه غيره او يذكره بصفة
ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني
ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي وقد روى عنهما
جميعا وهذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند
اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر
تدليس الاسناد • والارسال وركض الدابة • وهو حثها على
العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد • والمزاح
لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم يمازح ولا يمازح الا حقا
وحداثة السن • وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا
يروون في حداثة سنهم فيشترط الاتقان عند التحمل في الصغر
والعدالة عند الاداء بعد البلوغ • وعدم الاعتياد بالرواية
وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان
من لم يكن له اعتياد بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر رضه
فانه لم يكن معتادا بالرواية • واستكثار مسائل الفقه كما ذكر
بعض المحدثين في جرح ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه
اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك الاجتهاد وقوة
الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل** وقد يقع التعارض
بين الحجج فيما بيننا • قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير
واقع لان ذلك من امارة العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ
فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما

ظاهرًا. فلا بد من بيانه. اي بيان التعارض. فركن المعارضة
المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل
الحجتين على السواء. لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف
لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسًا
اذا كان المراد عدم المزية في الوصف كالخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه
مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن
ترجح احدهما بقوة وضعف. في حكمين متضادين لان التقابل
بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما. وشرطها اي شرط المعارضة
اتحاد المحل المتعارض لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح
فانه يوجب الحل في المنكوحة والحرمة في امها والوقت لجواز
اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع
تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت اذا كان المراد به ما ذكر
في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه قلت اراد به
ذلك لكن لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء وتضاد الحكمين شرعًا وانما ذكره هناك بطريق التبع
لان الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكره هناك بالالتزام وههنا
بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين
في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة
بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة
ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا
للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين

دون القياس. وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير
الى السنة. ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع العمل
باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجج وهي
السنة فان قلت هذا منقوض بجواز المصير عند تعارض الآيتين
الى آية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة
الادلة. فلا يتوجه الاعتراض مثاله قوله تع فاقرءوا ما تيسر
من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فالاول
بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله ع م من كان له امام فقراءة الامام
قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة. عند من
يوجب تقليد الصحابي. او القياس. يعني ان لم يوجد قول
الصحابي فالمصير الى القياس ولا يعلم صريحًا من كلام فخر الاسلام
وشمس الائمة ان ايهما يصار اولا بعد السنة اقوال الصحابي
او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام
صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على
القياس مثاله ما روي ان النبي ع م صلى صلوة الكسوف ركعتين
بركوعين وسجدتين وروت عائشة انه صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فصار الى القياس
وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي شرح الاكملي اذا تعارض
السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابي

مطلقا اى فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعى
الى القياس مطلقا وعند الكرخى فانما يقدم قول الصحابى اذا ورد
فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول
الصحابى • وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد
او يوجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين
او اقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول • اى العمل بالاصل
كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه • اما تعارض الادلة
فكما روى جابر انه عم سئل ايتوضأ بما افضلت الحمر
قال نعم وروى انس انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية
وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره ولما تعارض
اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر سؤر الحمار نجس وكان ابن
عباس يقول الحمار يعلف بالقت والتبن فسؤره طاهر
واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق
لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة فى العرق اكثر
ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا
لوجود اصل الضرورة فى السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه
بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة
فى الحمار لكونه مربوطا فى الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه
بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة فى الهرة
اكثر لدخولها المضائق التى لا يدخلها الحمار • وجب تقرير
الاصول • وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه • فقيل ان الماء

ثل

عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم
يزل به الحدث للتعارض • اى لا يطهر به ما كان نجسا
لان الطهارة والنجاسة عرضت ثابتة بيقين فلا يزول
بالشك • ووجب ضم التيمم اليه • فان قلت لما وجب تقرير
الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى
كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث
والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا
باحد الاصلين واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك
فى طهوريته ليكون عملا بالاصلين واهدارا لكلا الآخر فاوجب
ويسمى سؤر الحمار مشكلا لهذا • اى لتعارض الدليلين فان
قلت لانم التعارض اذ المحرم مرجح فى لحمه فكذا فى سؤره
ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت
ترجيح المحرم فى حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط
فى السؤر فى جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه
فلو جعلنا نجاسة لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط
لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب • لا ان يعنى به الجهل
يعنى لا نعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس
من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء
النجاسة وضم التيمم اليه • واما اذا وقع التعارض بين
القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعنى
لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل

شرعي رجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل
بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله تع يقينا
وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة
قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار
ايهما شاء من غير شرط التحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت
كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق
لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه والقلب للمؤمن
نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار
له في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا
عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانهما كانتا في وقتين فاحدهما
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص
عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل
الحجة بان لا يعتدل الحجتان اي لا يستويا كقوله عم البينة
للمدعي واليمين على من انكر لا يعارض حديث قضاء النبي عم
بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني
خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم
العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن
شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا
تعارض كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي في
سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت

١٦٢

قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة
المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس
لان الايمان على نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة
فيها والغموس ليست بمنعقدة فكانت لغوا واللغو اسم لكلام
لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها
شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا
فتحققت المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص
عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة
مطلقة والمطلقة ينصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة
في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة
في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر
على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد
القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء
انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد
يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا
لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على
الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد
على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد
من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه

من مضى وقت صلوة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن في القرائتين
يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال
ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا
طهرن قلت ان تأخر حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على
العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهرن في قراءة
التخفيف على طهرن لان تفعل يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل
على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا
كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا الآية فقد وقع التعارض بينهما
في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد
الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على
وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع
الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
بعد التي في سورة البقرة محتجا به على علي ولم ينكره علي رض
فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة
المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى
للجمع ، او دلالة اي الوجه الخامس من الاوجه التي يتخلص بها
عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر
والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روى ان النبي عم نهى عن اكل الضب
وروى انه عم رخص فيه فانا نعلم انهما قد وجدا في زمانين

فالحاظر جعل متأخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل
في الاشياء الاباحة الاصلية فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم
تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم
المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر
متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه
بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها
نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد
بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ
بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب ا.
ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تع خلق لكم ما في الارض
جميعا و ب ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله والتصرف
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه و ج التوقف لان العقل لا حظ
له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة
او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى
ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء عم بالحظر
لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال
الله تع وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها
مباحة بناء على زمان الفترة الذي بعد عيسى قبل محمد عم
فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريف
في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع
وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب ، والمتن وهو الذا

يثبت امراً عارضاً. او لحجر كالنافي. اي الذي ينفي العارض و
يبقي الامر الاول. عند الكرخي. ولد سنة ستين ومائتين
ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت مخبر عن حقيقة
والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح
لانه يخبر عن حقيقة. وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب
الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته
سنة احدى وعشرين ومائتين. يتعارضان. لان ما يستدل
به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي
فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر. والاصل فيه اي
في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض
المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها
بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه
المص بقوله والاصل فيه ان النافي ان كان من جنس ما يعرف
بدليله. اي بان كان مبنياً على الاستصحاب الذي ليس بحجة
او كان مما يشتبه حاله. اي يحتمل ان يكون مستفاداً من دليل
دال عليه ويحتمل ان يكون مبنياً على الاستصحاب والاول
مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض
والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما
عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت
انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان
ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله

لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس
ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص
عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث
ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا و
قد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال
فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين
القسمين اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الخ
والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات
راجحا واليهما اشار بقوله. والا فلا. يعني ان لم يكن مما
يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون
مثل الاثبات. فالنفي في حديث بريرة. لما قرر الاصل ذكر
مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى
مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة
وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها
عبداً خلافاً للشافعي. وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة
قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو. اي الاثبات. ما روي
انها اعتقت وزوجها حر. اخذ ائمتنا بالمثبت. وفي حديث
ميمونة يعني المسئلة الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز
عندنا خلافاً للشافعي. وهو ما روي ابن عباس ان النبي عم

تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام
كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم
فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اى النبي
تزوجها وهو حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه
يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى
من رواية يزيد بن الاصم لانه اى يزيد لا يعدله اى ابن عباس
في الضبط والاتقان ثمرة الاختلاف عملوا في هذه المسئلة بالاثبات
لان النافي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض
الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل
وهذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء
والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالخبر
بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي
والخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي
هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر
جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا
بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر
الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض
قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم
واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت يكون كل

واحد

واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل
بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان
الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة لكن يصلح ان يكون
مرجحا فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول
المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله
لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا
والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اى بكثرة
عدد الرواة وبالذكورة والحرية اى بذكورة الراوي وحريته
عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان قول الجماعة
اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون
دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد الا يرى ان المناظرة
جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد ولم يروا تعلقهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا
لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس
الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث
فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق وكل ما اتفق فريقان
فيه على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح
قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى
ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عددنا
فقلت لها ان الكرام قليل فلا يلزم علينا المتواتر والمشهور

لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بخروجهما في حد العيان ولهذا
لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روى
ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض
قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة الحجتين وما ذكرتم ليس
كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتحقق الغلط عليه
والتردد في صدقه لبعض الاسباب • واذا كان في احد الخبرين
زيادة لم تكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود
انه عم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله عم والسلعة قائمة فاخذنا
بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجب التحالف الا عند قيام السلعة
وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط • واما
اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر
انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو
مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روى
انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى
عنه عم انه نهى عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق
على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما
لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل

وهذه الحجج • اي الحجج التي ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها
يحتمل البيان • اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه

بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع
احتمال المجاز مثل قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر
يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله
يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز
او الخصوص كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع
شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى
العموم • او بيان تفسير • وهو بيان ما فيه خفاء كبيان
المجمل كقوله تع اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه البيان اي بيان
السنة • والمشترك فانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض
المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا • احتجوا
بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي
وذلك يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان
لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل
قبل البيان يفيد الابتلاء باعتبار الحقيقة في الحال مع انتظار
البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل
البيان • او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء •
تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف
الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون
الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض
الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه
بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الالف فانه

يحلف واو تطوع في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط
باجماع الفقهاء رحمهم الله وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روي
انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله
واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فراى غيرها
خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح
الاستثناء مفصولا لقال فليستثن وليات بالذي
هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره
الغزالي • واختلف في خصوص العموم • اي تخصيص العام الذي
لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز
ذلك • قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء
بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا
وهذا • اي الاختلاف • بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا
في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص
العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء
والتعليق • وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا • وبيان بقرة بني اسرائيل
هذا اشارة الى جواب عما استدل على جواز تخصيص العام متراخيا
بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه تعالى
امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم ثم
بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل
من قبيل تقييد المطلق • يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام

١٦٨

لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان
تقييد المطلق • نسخا فلذلك صار متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل
جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين و
اهلك عطف على زوجين اي وادخل اهلك فقال الشافعي الاهل
عام يتناول ابنه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى انه ليس
من اهلك اجاب عنه بقوله • والاهل لم يتناول الابن لان المراد به
اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل
من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد
منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله
وتاخير البيان في المشترك جائز • لا انه خص بقوله انه ليس
من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد
الله بن الزبعري الى رسول الله عم فقال يا محمد اليس عيسى
وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون
فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون اجاب عنه بقوله • وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
لم يتناول عيسى عم لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا
لهم • لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما
سؤال ابن الزبعري كان بناء على ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل
ولهذا روي انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما
لفظ ما

لا يعقل ومن لم يعقل كذا في اصول ابن الحاجب والاستثناء
يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم
في المستثنى نظراً الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة
التكلم بعلة المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون
الاستثناء مانعاً للموجب والموجب جميعاً بقدر المستثنى فينعدم
الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به
فيجعل الاستثناء تكلماً بالباقي بعده اي بعد الاستثناء وعند
الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني يمنع الموجب لا الموجب
كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول
الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وانه
لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست
علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا
فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر
فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا
فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص
من الالف قدر قيمة الثوب لان من موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى
بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا
في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل
الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع
ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلا يظهر الثمرة في هذه
المثلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله
لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي و
الاثبات فلو كان تكلماً بالباقي لكان نفياً لغيره اي نفياً
لما سوى الله لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتاً له اي
لا اثباتاً للالوهية لله تع فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع
ان معنى قولنا الا الله انه الاله بطريق ولنا قوله تع فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاماً وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الا[خبار] لا
يكون اي في الانشاء خبر لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم
الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافياً
لما اثبته اولاً فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول
انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما
فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير
مذكورين في المستثنى قصداً لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه
ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي
لعدم علة الاثبات فسمي نفياً مجازاً تحقيق ذلك ان الاستثناء
بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بياناً انه ليس مراداً

من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما
ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات
فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه
وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا
جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر
جعلناه اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله
فيكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان
المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا
معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثبات الالوهية فمفروغ
عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي
في اثباته ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل
ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه
حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح ان يقال سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال
جاءني القوم الا زيدا فانه جاء ولا يرد على الشافعي ان ما يكون
بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل
جائز كالبعض ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء
الكل باطل اتفاقا لانا نقول انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد
الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية
فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فلو قال

اوصيت بثلث مالي الا بثلث مالي فالاستثناء باطل لانه
لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل
ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض
وهو غير معفو بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف
الزمان • وهو • اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء • نوعان
متصل وهو الاصل اي الحقيقة • ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه
من الصدر • اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز • فيجعل مبتدأ كما قال
الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني
اعبده واعظمه فالاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع
قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى
فقال تعالى جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ
عن عبادته واتبرأ مما تعبد من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء
متصلا فالاستثناء متى تعقب كلمات • اي جملا معطوفة
صفة كلمات او حال • بعضها على بعض ينصرف الى الجميع • اي جميع
ما تقدم ذكره كقولك لزيد علي درهم ولبكر علي الف درهم
ولخالد علي الف درهم الا ستمائة • كالشرط • اي كما ان الشرط
ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر
وامرأتي طالق وعلي حج ان لم ادخل هذه الدار • عند الشافعي
بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون

حكمه بخلاف حكم الاول صح

كل واحد منهما مانعاً للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل
عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه
وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير بخلاف الشرط لانه
مبدل للحكم المتقدم فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا
وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق
في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة
للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا
حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره من قوله عبدي حر
او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي البيان
الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان
اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت
عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة
على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم
المنطوق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه ح يكون هو المنطوق
لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو
بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن العلم الذي يحصل
الاذهان كما قال بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه ح يكون
البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا
يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق
كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة

ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام
بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي او بشيء بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير
فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس وكذلك سكوت الصحابة رضي الله عنهم وذلك مشروط بشرطين
القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما الا انه لو كان غير مسلم
كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته
مثاله ما روي انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها
رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك
الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد
وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة
ولد المغرور فجعل ذلك بمحل الاجماع على ان المنافع لا تتقوم بالاتلاف
المجرد او بشيء ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين
رأى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة
عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون
اذنا له لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون
لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او بشيء اي القسم الرابع من بيان
الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة ودرهم
جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه
المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع
للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم

جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف المفسّر عن المعطوف
عليه في قولهم ماية وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة
الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف قوله على ماية وثوب وغيره فان الثوب
لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة
فلم يجعل الثوب بيانا للماية • او بيان تبديل هذا معطوف على خبر
كان وبيعا تماما ان يكون بيان تغيير هذا هو القسم الخامس • وهو
النسخ اى التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تع واذا بدلنا اية
مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا
ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف
وهو بيان لمدة حكم المطلق • اى بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز
بقوله المطلق عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه قبله
الذى كان معلوما عند الله • انه ينتهي في وقت كذا الا انه
اطلقه اى لم يبين تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اى ظاهر
الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا
ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار للحكم • بيانا محضا في حق صاحب
الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تع بيان محض لانتهاء
الحكم الاول فليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى
انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تع
مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه

وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تع محال لانه خلاف معلومه وفي
حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه
شيء آخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول
عند الله تع لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة
والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير
وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولا القتل فلذا يترتب
عليه القصاص وساير الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام
على الظاهر • وهو جائز عندنا بالنص • وهو ان نكاح الاخوات
كان مشروعا في شريعة آدم ع م ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع
فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بتلك القوم او موقتا
بحيوتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت
ثبت بالتواتر امر آدم ع م ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش
عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنسخ يدل
على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك
وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب
الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا
يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه
فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه

ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم. اى كونه مشروعا وان لا يكون مشروعا
فى نفسه. فيه تنبيه لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون
مشروعا كالايمان بالله تع لا يجرى فيه النسخ. ولم يلتحق به
ما ينافى النسخ من توقيت كما يقال حرمت هذا كذا سنة. او
تأبيد نصا كقوله تع خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر
وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتأبيد
او دلالة كالشرايع التى قبض عليها رسول الله عم فانها مؤبدة
لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبى
ولا نبى بعده عم قال الجمهور لا نسخ فى الاخبار لانه يلزم منه
البدا والجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التأبيد
قد يراد به المبالغة فى العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك فى
استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة
لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التى تدل على خلود الفساق
فى النار الى هنا كلام شارح المغنى منصور القاآنى رح ويمكن
ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار
جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة
وقال بعض النسخ يجوز فى الاخبار التى تكون فى المستقبل
لا فى الماضى كقوله تع ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تع
فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها ولا تعرى
من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول

تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا
الخلاف اذا كان الخبر فى غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو
كالامر والنهى يجرى فيه النسخ كقوله تع والذين يتوفون منكم
الى قوله تع يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تع
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن. وشرطه اى شرط
جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل
والمراد به ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه
الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اى حكم النسخ
بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا
لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا ترى ان
الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان العمل
لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل
قال عم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا
لا الفعل الا يرى وروى انه عم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ الزايد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل
الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز و
الحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان
قيل هذا الحديث يقتضى نسخ الشىء قبل التمكن من الاعتقاد
والعمل وانتم لا تقولون قلنا ان رسول الله عم احد المكلفين
وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم
الجميع ليس بشرط. وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان

العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ
قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
في زمان واحد قلنا لا نم كون محلهما واحدا لان احدهما راجع
الى القلب والآخر الى الفعل والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب
والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عم يمسح على ظاهر
الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء
وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوزه ذلك
لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز
النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص
بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والاغاطي
منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس
مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع
عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال
فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع
تصور ان يكون لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع
ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد
بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عم يلزم اجماعهم على الخطاء
اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت
لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة

القياس عدم مخالفة الاجماع وللقائل ان يقول لا نم ان المجموع
المخالف خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص
راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ
يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم
تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون
ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف
كونه متراخيا مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون
مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن
قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم
من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر قلنا هذا ضعيف
لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته
وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا على صحته وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب
بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما
خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد
من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا
وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ
السنة بالكتاب فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم

جعل الله تع قول الرسول عم مبيناً للمنزل فلو نسخت السنة به
لخرجت عن ان تكون بياناً لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد
من قوله لتبين لتبلغ ولئن سلمنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت
حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عم مدة بقائه بوحي
غير متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين
مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب اباحة المساهلة
باباحة القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجهاً الى
الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع
فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتاً بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم
الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تع
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده قلت ترك التوجه
مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا
انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا عم فلم يخرج
من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة
ما روت عائشة ان النبي عم اخبرها بان الله تع اباح له
من النساء ما شاء فنسخ بها قوله تع لا يحل لك النساء من بعد
فانه بمنزلة التأبيد قلت التأبيد اما ان يكون صريحاً او دلالة و
لفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة

مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون
بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه
فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع
دوامه ويبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء
الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال
فاما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقننا بان
لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما يثبت به النسخ
مسنداً الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو
زيد لم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تع كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين
انتسخت بقوله عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق
بالمتواتر ه والمنسوخ انواع التلاوة والحكم ه وبهما نسخ من القرآن
في حيوة رسول الله عم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة ه والحكم دون التلاوة ه مثل قوله تع لكم
دينكم ولي دين ه والتلاوة دون الحكم ه مثل قراءة ابن مسعود
في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ
فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس ونسخ تلاوتهما في حيوة النبي
بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء
كذا قال الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي

مطلب المنسوخ

بدليل شرعي والانساء والامانة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون
ذلك نسخاً وبقي حكمها فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت
فيما رويا قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ
لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي
والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه قلت نريد بنسخ التلاوة
انه نسخ الحكم لا الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه
وذلك حكم شرعي وللقائل ان يقول ان قراءته لما لم يتواتر لم يثبت
قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء
اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان
الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان
المطلق والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة
باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام
صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق
فيكون نسخاً وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم
الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة
وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكماً شرعياً وعند
الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير الحكم
وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب
حكماً فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام
لم يكن متناولاً لما صار مخصوصاً منه ولهذا لا يكون التخصيص الا
مقارناً وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج

واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله
تخصيصاً فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى
النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم
لا يجوز الا ان يكون متراخياً وجب المصير الى النسخ وان كان
خلاف الاصل حتى انتبه تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي
حداً على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب
بخبر الواحد لا يجوز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا
حداً لان النفي سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة فيه
وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص
لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس
لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين
على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات
جنس واحد **فصل** افعال النبي عم المراد منها
افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم
الاقتداء في افعاله عم سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون
غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن
صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه
للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل
محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تع

وعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء عم معصومون عن الكبائر
والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا
عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم
زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل
الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم قدره عم مكانته عم
من الله تع ● اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض ●
قسم المص افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وسائر
الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب
في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو
ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم لان
الدلائل كلها قطعية في حقه عم والجواب عنهم ان المراد تقسيم
افعاله عم بالنسبة الينا وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي
لثبوت بعض افعاله عم في حقنا بدليل ظني ● والصحيح عندنا ان
ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة اي صفة يقتدى به في
ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم
على اي جهة فعله النبي عم قلنا فعله على ادنى منازل فعله
وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله عم شرع في بيان
حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها
واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
في فعله عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر
او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عم

١٧٧

كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها
لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف
فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل
اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا
مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم
فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة
لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف
يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى
بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم
دليل المنع لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي
يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب
وجه القول المختار ان في قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة تنصيصا على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع
وهو الموجب للاختصاص به عم ● والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم
السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي
بيان طريقه في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام
والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم
الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن
فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه
اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة

مطلب الوحي

المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي
من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين
والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث او
تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله تعالى
بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله تعالى كما قال الله تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد
بالتأمل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحيا
باعتبار المال فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو الاشعرية
والمعتزلة والمتكلمين الكثير ان يكون هذا من حظه عم اي ان يكون الاجتهاد
من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد
لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل
في شان القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه
والعرب يجعل عن مكان الباء بقوله رميت عن القوس اي بالقوس
وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا
انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم
اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم

وحي باطن باعتبار المال لانه لا يقرر على الخطاء وعندنا هو
مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص
بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى
وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي
مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب
اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر
بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في الحروب
وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء
هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي
ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته
اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة
لان قوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن
والا لما يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه
يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون
من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عم من البيان بالراي
حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه
ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكره من الفرق بين الاجتهادين وهو
قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف في
القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي
في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله
وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة بانه ليس بحجة وشرايع

من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج
ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم
قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب
او نفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا
الكتاب • من غير انكار على انه شريعة لنبينا ع م • لما تحققت
شبهة السماع في اقوال الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة
فقال • وتقليد الصحابي واجب • وهو عبارة عن اتباعه
في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل ويترك
القياس به • اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان
مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
اتفاقا • لاحتمال السماع • من النبي ع م بل الظاهر من حاله انه يفتي
بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر
عن الراي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا
الرسول ع م والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط
فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم • وقال الكرخي لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس • لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة
السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت
بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون
حجة لغيره • وقال الشافعي لا يقلد احد منهم • اي من الصحابة
سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة

١٧٩

لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم
اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل • وقد اتفق
عمل اصحابنا • وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومن تابعهما بالتقليد
فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال
عمر رض اقل الحيض ثلثة • وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد
الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عايشة رض
لتلك المرأة القائلة اني بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة
درهم الى العطاء فاحتاج الى النقد فاشتريته منه بستمائة
بيسما اشتريت وشريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ع م ان لم يتب واختلف
عملهم في غيره • اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم
يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الادلة
في تقليد الصحابة بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس
وبعضها يدل على تقديم القياس • كما في اعلام قدر رأس المال
قال ابو يوسف ومحمد تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في
السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ
في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا
بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رض خلافه وابو حنيفة
شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه
وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض • والاجير المشترك كالقصار
قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة

ثمانمائة درهم

ستمائة درهم

ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان
فيه بالاتفاق وروينا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان
يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو بكر المروزي
عن علي فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص • وبهذا الاختلاف
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال
اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص
محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت
منهم اي عن الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان بينهم خلاف
لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم
لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع عن النبي عليه السلام تعين وجه الاجتهاد
فحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن
والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه • ومن غيره ينبغي ان
ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما • لانه لو نقل من غيره
تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه • واما التابعي فان ظهر
فتواه في زمن الصحابي كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي
وغيرهم كان مثلهم عند البعض • وفي النوادر كذا روي
عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف
مثل رأيهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا تحاكم الى
شريح في درع وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال
شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدي
من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما بشهادة

مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان
من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه
فرضي به قال صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي
وهو الصحيح • وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف
وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال
لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم
ببركة صحبة النبي عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك
مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية و
لم يعتبروا رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم
في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريحا
عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر على الكوفة ولم يزل
بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا
ثلاثة سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير
واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين
حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قال القتبي والله اعلم

باب الاجماع

• وهو في اللغة الاتفاق
وفي الشريعة • اتفاق مجتهدي امة محمد عليه السلام في عصر على امر •
فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع
الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف
انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها

فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة
على امر • ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع • نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق • اي اتفاق الكل على الحكم
او شروعهم في الفعل ان كان من بابه • اي من باب الفعل كما اذا
شرع اهل الاجتهاد جميعاً في المزارعة او المضاربة او الشركة كان
ذلك اجماعاً منهم على مشروعيته • ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل
البعض دون البعض • اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل
وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون ولم يردوا عليهم بعد
مضي مدة التأمل وهي ثلاثة او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعاً
سكوتياً وانما كان رخصة لانه جعل اجماعاً ضرورة نفي نسبتهم
الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان
اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لانه موقوف على قول
كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار
الفتوى والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الاجماع وفيه
خلاف الشافعي • قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون
للموافقة يكون للمهابة ولعدم تادي تأملهم الى الجواب فلا يدل
على الرضا كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر في العول فقيل
له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلاً مهيباً فهبته
يمنعني وقد صح عن الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا نفراً
يسيراً ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه

مطلب ركن الاجماع

اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم
من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم
من اظهار الخلاف دليلاً على الرضاء اولى وللقائل ان يقول
انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم
من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن
عباس غير صحيح لان عمر كان اشد انقياداً لاستماع الحق
من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي
ما لم اسمع وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوماً
من بيان ركنه واهله وشرطه • واهل الاجماع من كان مجتهداً
والمجتهد يأتي في باب القياس • الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة والانتقاض
للخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين
ليس فيه هوى • اي اتباع البدعة • ولا فسق لانه يورث
التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة و
ذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر
قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة
لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع
ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام فيه كالانعام وكان
عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم
التقليد • وكونه من الصحابة او من العترة • وفي الصحاح عترة الرجل
نسله ورهطه الادنون • لا يشترط • وقيل هو شرط لان النبي

مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم الاصول
وقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على
ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون
الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم
ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ
خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه
بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول
على نفي الخبث في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت
جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده
عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باتفاق
الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لانه قبله الرجوع
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة
الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه
وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا
لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق عند ابي ح يعني اذا اختلف اهل
عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي
الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال
اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق

عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف
واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه
اختلاف بين ائمتنا فعند ابي ح يمنع من الانعقاد وعند
محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي ح
مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها
لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ
عند ابي ح في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع
وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رض لا يجوز
وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف
فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة
عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصار قضاء القاضي
ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي
فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف
السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجتماع الكل
وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر
قال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق
مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ
في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق
المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع
امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل

الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد
من قوله شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى يتحقق
الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع
لئلا يتصور تواطئهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم
اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تخص
بعدد دون عدد وقيل العلم بيوم من المجتهدين الا واحد
يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة
كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله فانه
يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء
وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل
الجماعة فيه وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون
ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اى بالاجماع
شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد
بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا
بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت
الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانفاق
لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب
في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون
قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين

في كل الامور الذين يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا
بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم نتبعهم وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
فالله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون
اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم
حقيقة فان الشاهدين منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما
مظنون قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم
لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي
اى مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم
على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض وسبب الداعي اليه
قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم
على جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون
من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر
الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان
غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام
وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول
ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم
من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص

رواه متواترا وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع
فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع
عنه كذا في جامع الاسرار وان انتقل الينا اجماع السلف
اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر

اجماع قطعي

فانه موجب للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب
الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها وان انتقل الينا بالافراد
بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة

اجماع ظني

بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة
السلماني اجتمع الصحابة رض على محافظة الاربع قبل الظهر
وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة
الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد
لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع
قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني
ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه
متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم

اجماع تصريحي

فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي صريحا من الكل بلا خلاف
في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده

اجماع سكوتي

ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي نص البعض
اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة
على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع
السكوتي وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام

اجماع وفاقي

من المخصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع كل عصر بعد الصحابة
على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور
ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع
السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون
النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال
انما انحط درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف

اجماع خلافي

فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي و
الباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول
من سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل
دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة
في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان
اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل
ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل
ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل
لا يمنع وله الرد مع الارش والرد مجانا يكون خارجا عن هذين
القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما
مخصوص بالصحابة والصحيح ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق في
اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم
والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس

بين المعدوم ومن كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب
لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق
والتاخير لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول
لا نم جريان القياس بين المعدوم ومن ومما ذكرت من المثال غير
مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة
العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولكن لا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب
الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت
لان المثبت هو الله تع وانما قال مثل حكم لانه لو قال بانه
حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل
القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تع
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر
من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته
او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء
على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عم لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان القياس
شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا

ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تع بطريق فيه شبهة ولا يلزم
على هذا اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول عم وهو
موجب للعلم قطعا وانما يمكن الشبهة في طريق الانتقال
وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تع فاعتبروا يا اولي
الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله
ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس • وحديث معاذ
معروف • وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى
اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو
لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تع فان قلت لا نم
صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله تع يناقض قوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم سأله عما به يقضي
بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه
مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قول الرسول عم دل على ان
القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم فكان
كتاب الله تع دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون
في كتاب الله تع تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم
ان يبعث • واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تع
فاعتبروا • وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار

بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم ردّ انفسنا الى انفسهم
فی استحقاق تلک العقوبات عند مباشرة تلک الاسباب
لان هذا الردّ انما یتحقق بالتأمل فی احوالهم ولما کان التأمل
هو المؤدی الى هذا الردّ جعل التأمل نفس الردّ اقامةً
للسبب مقام المسبب وجعله دلیلاً معقولاً. باسباب
نقلت عنهم لننکف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء فالتأمل
یکون فی الحکم والسبب والقیاس نظیره لانّ النظر فیه ایضا
فی الحکم والعلّة والشرع کما جعل المثلات متعلقة باسباب
قصّها کذلک جعل الاحکام الشرعیة متعلقة بمعان اشار الیها
فکما ان مباشرة اسباب تلک المثلات توجب المثلات فکذلک
وجود مثل معنى الحکم المنصوص فی غیره یوجب مثل الحکم
المنصوص علیه فی غیره فدلّ الاعتبار المذکور على صحة القیاس
ومن هذا یعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا
استدلال بدلالته لانّه ثابت بمعناه اللغوی لا انّه سماه
دلیلاً معقولاً لانّه موقوف یحصل بالتأمل لا بظاهر النص
فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو فیما ذکر من المثلات
خاصة فلا یکون له دلالة على کون القیاس الشرعی حجة مأمورا
قلت ان ارید به الاعتبار عاماً فی المثلات وغیرها فهو دلیل
بعبارته على ان القیاس حجة وان ارید به الاعتبار فی المثلات
فحسب فهو ایضا دلیل على ان القیاس حجة بدلالته. وکذلک
التأمل. هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل

فی حقایق اللغة لاستعارة غیرها. ای غیر الالفاظ الحقایق
لها. سائغ. ای جائز کالتأمل فی الانسان معنى الشجاع لاستعارة
اسم الاسد له. والقیاس نظیره. ای نظیر کل واحد من التأملین
ثابت من حیث انه تأمل فی معانی النص لاثبات حکم فی کل
موضع علم انه مثل المنصوص علیه فان قیل هذا اثبات
الشیء بنفسه لانه قاس جواز القیاس بدلالة الاجماع على جواز
الاستعارة على الوجه الذی ذکر قلت لا نم ان هذا قیاس بل هو اثبات
لجواز القیاس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحکم العقل
فانّ العقل یحکم بانه اذا جاز الاستعارة مع کونها غیر ضروریة
کان القیاس الذی هو ضروری جائز بطریق الاولى فان
قلت هذا یدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا
لا یفیده قلت اذا جاز وجب العمل به والا یلزم العمل بما
لیس بدلیل اذ لیس بعد القیاس دلیل آخر او اهمال الحادثة
وکلاهما منفیان. وبیانه. ای بیان ان القیاس نظیر الاعتبار
المذکور والاستعارة من حیث انّ النظر فی کل واحد منهما
نظر فی الحکم والسبب ثابت فی قوله م الحنطة بالحنطة
بالنصب. ای بیعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها
تقتضی فعلاً یلصق بواسطتها بما دخلت فیه وههنا ذکرت
فی المبادلة فناسب تقدیر بیعوا وجاء الرفع ایضا تقدیره
بیع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف. والحنطة مکیل
ای الحنطة شیء من شأنه الکیل عند ارادة معرفة مقداره فقوله

بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة
بحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اى بيعوا بهذا
الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع
مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد م بالمثل
القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره
بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن
مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله م والفضل ربوا
الفضل على القدر اى القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا
يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين منه ولا في حفنة
بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا
لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية
بينهما اى بين البدلين في القدر ثم حرمته اى حرمة الفضل
نتيجة بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية
فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة
النص وبقوله م الفضل ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة
في احد البدلين هذا اى الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية
وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اى العلة الداعية
الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية
في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها تقتضي ان يكون
امثالا متساوية في المالية ولن يكون كذلك اى لن يكون
امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس

الدليلين ح

مطلب علة العلة

كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا اذا لم يوجد
القدر كما في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل
الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر
والجنس والى الجنس اشار م بقوله الحنطة بالحنطة
والى الصورة اشار م بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس
علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقط
قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت
بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية
تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم
في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي
ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله م جيدها ورديها سواء
هذا حكم النص اى كون الداعي الى وجوب التسوية القدر
والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي ووجدنا
الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص بعينه وجدنا
مقادير الارز وغيره كالجص والدخن امثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد
البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات
الحكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما
على طريق الاعتبار المأمور به وهو اى القياس المتنازع
بيننا وبين نفاته نظير المتنازع اى العفو بابه النازلة

بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص فى
محل معلل بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل
فى الحكم الشرعى وهو قياس غير المنصوص على المنصوص
كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم
ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى
الابصار الاية نزلت فى يهود بنى النضير حين صالحوا رسول
الله حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد
فى وقعة احد ثم خرج النبى عم وامرهم بالخروج من المدينة
فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا
من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن
معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى النبى عم الا
الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اى وقت اول الحشر وهو
حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم
وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله
ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب و
الحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد
جلاءهم مساكن ومعنى تخريبها بايدى المؤمنين تسببهم
فى ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الدار عقوبة

كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل ان
اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس
فاثر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اى
الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من
اهل الكتاب بيان الغلظ الجناية وقوله من اهل الكتاب من ديارهم بيان الغلظ
العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول في الامور الاضافية
يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام
ثم دعانا اى الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص
للعمل به اى بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم
فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا
اى وكذلك الحكم فى الشرع عيانا لاستخراج مناط الحكم باشارة
صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس
اما عن الاية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك
الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شيء فى الكتاب لا يكون
باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا لمعناه واما عن السنة
فالمراد به الراى الفاسد بدليل قوله عم قاسوا ما لم يكن بما
قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما
على اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسابورى والنسائى سم
وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان
ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون
فيه شبهة لاجل العمل كالايات المأولة والعام الذى خص منه البعض

فكذا هذا • والاصول في الاصل معلولة • اى الاصل في النصوص من الكتاب
والسنة واجماع الامة ان يكون ذا علة وهي وصف يكون الحكم
متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص
ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا
بكل واحد منها واليه اشار بقوله • الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز
اى دليل تمييز ما هو العلة عن غيرها والثالث بقوله ولا بد قبل ذلك
اى قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى ان النص
معلول في حال القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس
بقين من رجب اى في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل
عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة
بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون
شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع • ثم القياس تفسير لغة وشريعة
كما ذكرنا وشرط وركن ورفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها
في القياس • فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه
عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع وهو الارز
وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص
او اجماع والفرع هو تحريم بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول
لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي
يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرفت هذا فنقول
ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المختص

للحكم مخصوصا بحكمه اى منفردا بحكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع
وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع و
بين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بنص
آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اى بسبب
نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه
يكون صلة للخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب
كشهادة خزيمة اى قبول شهادته هذا هو الحكم خص شهادته
من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص
المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى
ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ و
الصبيان بالقياس قصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة
من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم
شهيدا فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول
الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد
لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من
خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم
من شهد له خزيمة فحسبه فجعل عم شهادته كشهادة رجلين كرامة
له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره
وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص
اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا

متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص و
انما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لتقدمه جواب
الشهادة لرسول الله عم بناء على اخباره لجواز الشهادة لغيره
بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان • وان لا يكون
معدولا به • الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتأتى
المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون
الاصل عادلا عن سنن القياس اى مائلا كبقاء الصوم مع الاكل
والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس
المخطئ عليه • وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه • هذا شرط ثالث للقياس
تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا
لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف
الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من شروط الشرط الاول
كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة
القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء
الله تعالى اعترض ههنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى
آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس
فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم
تعدي مثل حكم الاصل الى الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد
ان تصوره وتوهمه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور

وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي
حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة كقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها لا يقال الاية تدل على ان الاسماء توقيفية دون
الافعال والحروف جاز في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات
وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا
رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده فاذا ثبتت
الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن
والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى
ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل
التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا
ولا نم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء
في شيء آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قائم بالذات
والخزف ايضا قائم بالذات ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا و
ما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابتة بالتوقيف والشرط الثاني
ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز القياس عليه
كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا
بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا
فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس
الاخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ
لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع
مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع

نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع
بالراى من غير الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان
لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فان كان حكم القياس موافقا
لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا
لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي
ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان
مؤكدا للنص • فلا يستقيم التعليل • لما بين المصنف الشروط
فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط نسخة
يعنى لا يجوز التعليل • لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا
سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة
فيكون اللواطة زنا فيجرى عليها حكم الزنا • لانه ليس بحكم
شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اى لكون التعليل • تغييراً
للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع
عن الغاية • هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي
لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطئ وعند الشافعي يصح ظهاره
فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطئ والكافر اهل لها فيصح
ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم
الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا
انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة منتاهية
بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة
لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب

على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح
من الكافر فالواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل
له وان كان للتحرير المطلق اهلا • ولا لتعدية الحكم من الناسي
في الفطر الى المكره والخاطئ • هذا متفرع على الشرط الخامس
قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل
فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل
اولى اما الخاطئ فظ واما المكره فلان فعله ينتقل الى المكره
فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذرهما اى عذر
الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون
منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده لا ايرى الى قوله عم
فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره
لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان
هو بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا
لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ
والمكره فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما
ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ
فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام
وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة
هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه
كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطئ
مقامه ويستوى في ذلك الوطئ الحلال والحرام • ولا يشترط

الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار. هذا فرع على الشرط
السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار
للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان
كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه
تعدية الى شيء فيه نص بتغييره وذلك الشيء هو كفارة
اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل
صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له. والشرط الرابع.
اى الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما قيد به ليمتاز من
الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث. ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبله. فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه
قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا بتغيير
ما هو المفهوم من النص قبل التعليل بخلاف تعليل الشافعي في قوله تع فكفارته
اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل
الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وبهذا قد يحصل بالاباحة
فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم
من النص قبله حيث لا تخرج المسكين عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو
باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا
في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في غير المنصوص
عليه اولى. وانما خصصنا التعليل من قوله م لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء لان الاستثناء حال التساوي دل
على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو

انه قلتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله م لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه م
استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل
والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال
من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه
مستثنى من احوال المبيع وهو حال التساوي والتفاضل و
المجازفة. ولن يثبت ذلك اى التساوي الا في الكثير لان المراد
منه التساوي في الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان
اوله لم يتناول القليل نصا فالتغيير بالنص اى بدلالته
مصاحبا حال من النص للتعليل لا به اى لا بالتعليل وانما سقط
حق الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تع
اوجب الزكوة وفسرها النبي م في الابل بقوله في خمس من الابل
شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم
بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا
تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق
الفقير في الصورة سقط بالنص اى باذنه الثابت بالنص
وهو قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل
لانه وعد ارزاق الفقراء اى وعد الله تع للفقراء ارزاقهم
ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر
ونحوهما ثم امر الله تع الاغنياء بانجاز المواعيد اى بقضاء

ما وعد الله تعالى للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ثم ذلك
المسمى وهو عين الشاة او البقر او عين النقدين وذلك
لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله للفقراء من غيبه
مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا
بعين المنصوص بل بمطلق المال • فكان الامر بانجاز المواعيد
اذنا بالاستبدال لنقض فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان
استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل وركنه
اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما قال
ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام
للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في وصف
لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل
علامة لان علل الشرع امارات وعلامات على الاحكام لا موجبة
لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص اذا كان
مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب
مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان
كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو
مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول
مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة
واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم
في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت
الحكم في الاصل بالعلة فمن اين يتاتى التعدية الى الفرع قلت

صح
ركن القياس

192

المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره
في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدام النص في الفرع
فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه
اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها
اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع
لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل
ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة
ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم
النص انما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر
فيرتفع الخلاف • على حكم النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل
عليه النص • اي يثبت حكمه به عدي بعلى لتضمنه معنى البناء
اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك
المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة
او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن
جعله علما على حكمه • وجعل الفرع نظيرا له في حكمه • اي المنصوص
في حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن
القياس • بوجوده فيه • اي بوجود ذلك الوصف في الفرع و
الباء فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس
اربعة • وهي الاصل • والفرع • وحكم الاصل • والوصف الجامع
واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته فلا يجوز ان يكون

ركنا له وموقوفا عليه كذا قال ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن
صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه
عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف
على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم
النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية
فانها لازمة للذهب والفضة علّلنا بها في وجوب الزكوة
في حلي النساء وقلنا يجب الزكوة في المصوغ منهما كما يجب في غير
المصوغ بعلة الثمنية في اصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل
بصيرورته حليا والخصم علّل بها في باب الربوا وهو مردود
عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية
في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون
الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء وعارضا
كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل
على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العروق ليس
بمنفجر واسما اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عم
للمستحاضة توضأي وصلّي وان قطر الدم على الحصير فانها دم
عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى و
التعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق
بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب
بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب
الحكم على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم

194

لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة
فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم
في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي
والاقتيات والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون
ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة
في جواز اداء الدين عن الميت قال النبي عم للمرأة التي سألته
عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عم
دين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه
حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل
وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر والجنس في علة
تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة
في النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلا بكيل
وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر
العاقد ولكن ليس بالنص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روي انه عم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي
عاقدا او لاعدام صفقة فيكون كالثابت بعينه ودلالة
اي دليل اطلاق المصنف على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر

ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به
كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس
الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد
صلاحهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل
ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة و
جنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير
عين ذلك الجنس في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره
احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم
وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم
في الميراث على الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية
غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر
جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة
الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون و
الحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر
اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض
فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم
وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح
الوصف ملايمته وهو اي الملايمة تذكير الضمير باعتبار كونه
مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم
وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن
طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها

اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقا لما نقل
عن الذين بينوا لنا عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالتناسب
انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل
العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا
اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه
يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق
كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم
بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد
الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة
ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني
جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين
ومكاسير شاذ كذا في الشافية لما يتصل به من المعنى اللازم
متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية
انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغائر
معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة
الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو من غير
رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار
الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير
الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل
بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به

البنى عم سقوط النجاسة عن الهرة فى قوله عم الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين فالطواف منشاء الضرورة وهى
تعذر صون الاوانى عن الهرة والضرورة مؤثرة فى اسقاط
النجاسة فكذا الصغر منشاء العجز والعجز مؤثر فى اثبات
الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عم
دون الاطراد ۰ يعنى الدليل الدال على علية الوصف صلاحه
وعدالته لا الاطراد ۰ وجوداً وعدماً ۰ يعنى وجود الحكم
عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضى
القاضى وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجوداً
وعدماً فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له
القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل
له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على
الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تع فاذا اطرد الحكم
مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد
ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على
وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات
مسلم فى حق الله تع جعلها امارات لايجابه تع واما فى حقنا
فليست كذلك بل هى موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة
كما نسب الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح
والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتاً باجله واذا كان كذلك

لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومع الاطراد
لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر
ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر
وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثراً ومن جنسه اى من جنس الاطراد
التعليل بالنفى من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان انتفاء
العدم اى عدم العلة واضافة الانتفاء الى العدم بادنى ملابسة
يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اى وجود علة
اخرى من وجه آخر لان العلة لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود
وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم
قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفى كقول
الشافعى فى النكاح اى فى انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر
فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس
ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء
ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود وثبت بالهزل
والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح
بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى الا
ان يكون السبب متعيناً ۰ استثناء عن اعم الاحوال تقدير
ومن جنس الاطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى حال
كون السبب للحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون به سبب آخر
غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم

بالنفي في المواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه
لم يغصب. بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح
الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان
الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر
كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون
يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفار وانتقل
الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي
الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه
الخمس. والاحتجاج اي من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب
الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه
كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف نظر لان الحكم
بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمل بموجب
الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل
الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما
سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت
في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته
الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا
استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل و
لم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت
الشرايع بعد وفاته عم اجاب المص عنه بقوله لان المثبت
ليس بمبقي. يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس

مطلب الاحتجاج باستصحاب الحال

موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى
ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن
الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة
لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص
القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل
حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي
زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل
بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف
في استصحاب حكم الحال بعد عدم دليل معتبر بطريق النظر والاجتهاد
كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت
مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا
لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها
ما ذكره المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع الدار فطلب الشريك
الشفعة وانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في يده
وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول
يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة
اي باقامة البينة على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل
وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال
الشافعي يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع
الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب

الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل
الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا
ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول
العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد الدليل ولم يظفر
به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة للالزام قلت لا نسلم
ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد
هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن
الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة
عن تدافع امرين كل واحد منهما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه
كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل
في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل
كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك
وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل
لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فباي دليل ثبت هذا الحادث
فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا
فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم
دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان
قال اعلم فقد نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال
لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح
ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا

تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول و
من شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين
في نفس السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هذا التعارض
المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك
لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وللقائل ان يقول
انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود
الشك لا يتصور فينبغي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل
الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك
الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع
كقوله اي قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان
حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهو فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه
لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل
مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج
بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع
وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها
باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة
فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح منهما يمنع عن جواز الاعتاق ليصح

الا استدلال بجواز الاعتماد على فساد الكتابة فبقبل اقامة الدليل
كان فاسدا والاحتجاج بلا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد
من اهل الفطانة كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز
الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد بها
الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية اي كما لا يجوز بما دون
الآية وهو ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم جواز الصلوة
ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع
آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر
الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة
في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول
من السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج
بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله تعالى في هذه
الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة
واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل
عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي
التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم
يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في
الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص
العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود
والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات

وهذا اسم

فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدع حكما شرعيا واما
النافي فينكر وجود الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم
شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان
على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي الدليل المثبت
فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي
قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان
قلت قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف
بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا
عن ابي ح لا خمس في العنبر قلت لم قال انه بمنزلة السمك قلت
ومابال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس
في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه
لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وصونه ايدينا قهرا
وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر
بخلاف القياس فترك على اصل القياس وهو عدم وجوب الخمس
وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام
لما فرغ عن بيان شروط القياس وركنه شرع في بيان حكمه
الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفها والثاني
اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم

او وصفه كالجنسية لحرمة النساء ° هذا مثال الاثبات للموجب
يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسية ام لا فعندنا
يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم
فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص
او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص
فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسية باشارة النص لان علة الربوا
القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسية شبهة الفضل وهي
الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسية فالجنس من حيث
انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا له شبهة الربوا
لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة
لشبهة الربوا ° وصفة السوم في زكوة الانعام ° هذا مثال الاثبات
وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعندنا
العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه
بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة
ولان اطلاق قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط
السوم ° والشهود في النكاح ° هذا مثال الاثبات الشرط للحكم
اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك
فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم
لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط
العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال الاثبات صفة
الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح

باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفا في صفة الشهود
وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح
الا بشهود من غير اشتراط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم
لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي
عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء
تصغير بتراء تانيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهي
تانيث احمر هذا مثال الاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة
هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي
وهو يتمسك بما روي ان النبي عم قال اذا اخشى احدكم الصبح
فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء اي عن
الركعة الواحدة ° وصفة الوتر ° هذا مثال الاثبات صفة الحكم
اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة لقوله عم ان الله تع زادكم
صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه
وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم لا حين سال
الاعرابي هل علي غيرهن ° والرابع تعدية حكم النص الى ما اي
الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه
بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل
عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا
جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية فعنده التعليل اعم من القياس لانه لم يوجد التعليل
بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر

العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق
لا يتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون التعدية
فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في
نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى
الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد و
ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق
ولا عمل في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق
التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم
سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به
بالتعليل واذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة على ان التعليل
بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون
معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع
نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل
آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف عندنا الى النص فلا
فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة
في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل
بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة
في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف
مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية
والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها

في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع
فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضره انما الممتنع اذا
كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام
الثلاثة الاول باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط
او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع
لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات
الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته
ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه
وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس
للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية
جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية من اصل بان ثبت
سبب او شرط بحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر
فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو
اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه
لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا
مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا سبب
للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة
سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا
واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى
المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما
فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق

مطلب دور معية

في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد
واحتج المجوزون بان القياس في الشيء الى نظيره وذا
يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولو معنى
لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان
الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا
لا يخرج الزنا عن ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب
للحد لسببية الزنا فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام
باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع في الاسلام
والا فالمراد منه التعليل مطلقا. فلم يبق الا الرابع اي
لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم
نص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون
التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان
قيل هو العدول عن قياس الى قياس آخر اقوى منه لكنه ليس
بجامع اذ لم يدخل الاستحسان الثابت بالاثر والاولى
ما ذكره المص في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله
دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي
يخرج القياس الذي يترك بها الاستحسان فانه يقابل القياس
الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع
يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان
القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه

بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث
والاستصناع فيما فيه تعامل للناس مثل ان يأمر انسانا
بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له
اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم
استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت
الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس
عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم
بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا
والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران
شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع
بالسلم فيجوز بعده بالاجماع. وتطهير الاواني مثال
للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست
لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة للناس. وطهارة سؤر سباع الطير
مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته
لان لحمه حرام كسؤر سباع البهايم وفي الاستحسان طاهر
لان سباع البهايم ليس بنجس العين ونجاسة سؤرها
باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء
وسباع الطير يأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس
من الميت فعظم الحي اولى. ولما فرغ من العلة هذا شروع
في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان

عندنا علة باسمها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه فقدمنا على
القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن
على ابي ح واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس
تفرد به ابو ح وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل
ايضا لانا لا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة
القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي
انه قال من استحسن فقد شرع يريد انه من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا
قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر
سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر
لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده
وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الا
للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى
لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها
من حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا
تلى اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت
الاية في اخر السورة وان شاء يسجد لها لان الركوع يحتاج
الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي
ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي وان ركع في موضع السجدة

اجزاه فان ضم السورة ثم ركع لم يجز نواها او لم ينوها
لانها صارت دينا في الذمة فلا يتادى بالركوع ولا بالسجدة
الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري
في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن
التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ
قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها
في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع
ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا
فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع
فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود
والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب
عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى
وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به
وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن
الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة
ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة
يعمل عما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود
فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة
الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار
الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان

للحقيقة او لحمل الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن
بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي
يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي
معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا
لما ذكر فقال • الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع
وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى
المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات
ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا
لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره
وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث
البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام
المورث في حقوق العباد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف في البيع
الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة
قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر
لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل
للفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع

فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلفا
المتبايعان والسلعة قائمة بينهما تحالفا وترادا لان المشتري
لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف
بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد
النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر
اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين
الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد
منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض
وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر لان
العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير
بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما
فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد
وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وانما لم يبين نفس
الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج
الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه
اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص و
العام وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون
عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق
به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها
والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس
اي طرقه وشرائطه وحكم الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا

ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اى
في المسائل الفقهية واحد باثر ابن مسعود في المفوضة وهي
التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قاله
ابن مسعود فيها اجتهد برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان
يكن خطاء فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه
احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد
باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف
تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة
وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة. والحق في موضع
الخلاف متعدد هذا في النقليات لا في العقليات التي هي
من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها
كافر اذا خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب
عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد
للاصابة وكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطاء بعضهم الحق
كمن امر جماعة بطلب درهم ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب
في الطلب ولكن من وجد الدرهم مصيب ابتداء وانتهاء والباقون
مصيبون ابتداء ولانهم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان
اصحابنا رحمهم الله قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين من علم حال
امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد
اذا اخطاء كان مخطئا ابتداء اى في اجتهاده وانتهاء اى فيما ادى اليه

اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عم ان اخطات
فلك حسنة اطلق الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء و
انتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار
انه مصيب ابتداء اى في نفس اجتهاده بمعنى ان يكون فعله فعلا شرعيا
فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء اى في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان
الخطاء المطلق لا يستوجب الاجر فقوله فلك حسنة يدل على ان الخطا
ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس
الاجتهاد ولهذا اى ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا
لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف
المدعى عليه وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها
في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا
وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا
لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان
العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في
بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة
لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعضهم لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى
جعل السرقة والزنا علتين للجلد والقطع وقد يوجد زان وسارق
لا يجلد ولا يقطع وذلك اى بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي
توجب ذلك اى الحكم لكنه لم يجب اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة

النقض مع قيامها اى قيام تلك العلة لمانع فصار المحل الذى لم يثبت
حكم العلة مع وجودها مخصوصا من العلة اى مخرجا من كونه محل تاثير العلة
بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت
لم يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول
اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد
اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا
صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد
ايضا لان كل مجتهد اذا اورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدم
علتى فى صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم مناقضة
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضى
لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف
الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزوها او زاد عليه وصف اخر
لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص
بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم
ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر وذلك اى بيان كون عدم الحكم
مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا فى الصائم كالنائم
اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه
الناسى فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن جاز الخصوص اى
تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل فى المانع وهو الاثر وهو قوله عم
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اى امتنع

الحكم فى الناسى لعدم العلة حكما لان فعل الناسى منسوب الى صاحب
الشرع حيث قال انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية
فصار اكله كلا اكل حكما وبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات
ركنه والنائم ليس فى معناه لان الفعل الذى يفوت ركن الصوم
مضاف الى غيره لا الى الحق فبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم
وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبنى على هذا اى بنى من اجاز
تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا فى جامع الاسرار شرح المنار
والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول اى بنى على مجوز التخصيص التقسيم
المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما نفى الحكم مع وجود علته
وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة
لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهى
اى الموانع خمسة عرف بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر
ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم
كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم
وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع
يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولكن لا يتم
الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء
او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت
الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن
من الفسخ بدون الرضاء والقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو
الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا

للزوال ثم العلل لما بقي من شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه
ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلى عن الدفع فقال ثم العلل نوعان
على زعم القايسين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست
بعلل شرعا كما مر بيانه ولنا قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجري
فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء
في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج
بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذا ذكر
العلل الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية
فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول
السائل ما يتنبه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع
فيه وهذا القيد اهمله المص وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره
وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته
في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول
اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
في الصوم يوجب تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف
الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز
باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم
من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية
هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى
الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم متفرد

مطلب العلل

بالمشروعية في هذا الوقت وليس لغيره مزاحم فصار اطلاق النية
فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار
فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية
شرطا كما في القضاء والكفارة فان سلمتم هذا لم يبق الخلاف قلت
هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بالتعيين قصدا
فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم
ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة
وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم
فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان
السائل يقول ان علة المعلل يوجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع فيثبت عنده
فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمص ممن انكره
فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس
بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس
فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده
افحامه وابطال الكلام معنى فلهذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول
السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة
الدليل وهي اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف
بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه
مع تسليمه تعلقه فيه في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد
الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب

مطلب الممانعة

الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه
اي في صلاحية الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود
الوصف لا اسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات
ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لا نم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر
له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل
قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول لا نم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون
هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة
ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل
بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم
الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية
لا تاثير لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما
في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية
وفساد الوضع هو جعل القياس موضوعا على خلاف مقتضى ترتيب
الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او
الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية
كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها
باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت

مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتاكد النكاح
وان كانت غير مدخولة يقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام
على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة
على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا في
الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل حيث ان الاختلاف
هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع
حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف
نائيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد
انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله
بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء لا يصار
الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض
لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة
اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب
المناقضة
عن النقض بان يراد وصفا آخر ان كانت العلة طردية وان كانت
مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي
تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة كقول الشافعي في الوضوء و
التيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا استفهام
على سبيل الانكار اي لا يفترقان فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن
عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة مشروطة للصلاة
والنية ليست بفرض فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل منهما

طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس
على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون
النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة
عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء
غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة
غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على
ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كالسمن
الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن
فانه بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض
تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقتصر على [illegible]
فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء
المفروضة غير معقول المعنى بل بتغير وصف محل الغسل من الطهارة
الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل يثبت
ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من نجاسة في المحل ليكون الغسل
ازالة لها فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالنجاسة فالنية
لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا
او غير معقول ولا الثاني لان النجاسة في المحل ثابتة قبل النية فكان عامل
هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف
التراب لانه ملوث محتاج الى النية والخصم لا يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما
كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقية واما لو كان حكمية فاذن الترام
حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس للسائل

فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني
للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع
الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت
بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد
الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللناه في الخارج
من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين
لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا
وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت
في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تع او جاء احد منكم
من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر
سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها
طوافة قال عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد
في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه
تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه
تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من كل وجه
فلا يجوز لكنه اي لكن للسائل اذا تصور مناقضة اي ورد
نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق

اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وبالاثر
ثم بالحكم ثم بالغرض على ما سنذكره انشاء الله تعالى كما نقول في الخارج
اى التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها و
دفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل
ما اذا لم يسل اى الخارج النجس الذى لم يسل يورد نقضا
فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه
اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج وهو الانتقال
من باطن الى ظاهر وحينئذ لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا
فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة اى المعنى الذى صار علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو
وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه موثر في تنجيس ذلك الموضع فيؤثر في وجوب
غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اى وصف الخروج حجة في
انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج
من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك
الموضع اى موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما
قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة
من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره وهناك

اى فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو
انتقاض الطهارة لعدم العلة وهى الخروج ويورد عليه
صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح خارج نجس و
ليس بحدث حينئذ لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا
فندفعه بالحكم اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة
النقض ببيان ان حدثه موجب للتطهير بعد خروج الوقت
يعنى بان نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز المسح على الخفين بعد
خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف
على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو
القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول
في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اى الدم
صار عفوا لقيام الوقت اى لاجل قيام وقت الصلوة
فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة
الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اى في صورة
الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم
يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل
وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل
في جعله عفوا كالاصل ولا يرد نقضا واما المعارضة وهى
اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المعلل الدليل بان يقول
ما ذكرته من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل

على خلاف ما زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان
السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض
فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان ثابتا لا هادما
ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم
عن المعارضة الا يرى ان القرآن انما صار حجة عند سلامته
عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة
فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول مرتين أ كونه معارضة
فيها مناقضة وب تقديم المعارضة وجعله اصلا
اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء
علة اخرى وهي خاصة المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل
ايضا وهذا خاصة المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة
اصلا فلان المعارضة قصدية لان المص نفى المناقضة على العلل
المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة
قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة
باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم
تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا
يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل
دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة
فان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ايراد علة السائل و
المناقضة بجهة ابطال علة السائل وفي هذا الجواب جواب
عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها

مقبولة معارضة فيها مناقضة لانه المناقضة المنفية
التي هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية
وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء
اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب
الجراب وهو نوعان أ قلب العلة حكما والحكم علة وهذا
مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصله
والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى
الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال
الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي قول اصحاب في
ان الاسلام ليس من شرط الاحصان لان الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية
حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية
عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك
وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة
الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم يعني لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب
علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل
علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة
المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها

يعني المناقضة حيث جعل العلة حكماً والمخلص منه اي
من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا النظم بل
معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج
الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق
التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء
يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت
بل هو مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما مظهراً للآخر كقولنا
الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستدل
بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا
منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيهما لازما بخلاف ما
اذا علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم
لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست
للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان
كالتوءمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها
في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب
الوصف شاهداً على الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهداً
له بعد ان يكون شاهداً له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان
ظهر الوصف اليك حين كان هذا عليك ووجهه الى خصمك
فصار وجهه اليك حين صار شاهداً لك وظهره الى خصمك
حين صار شاهداً على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث
انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيه مناقضة

لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه
من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد
الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في
تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان
صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء
لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله
هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
والتعيين في صوم القضاء لان المص لما قال استغنى عن تعيين
النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه
لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله
انه صار حالها قبل الشروع في صوم رمضان وحالها بعد الشروع
في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد
التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة
اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد
تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض
عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت
تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة
وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب ترفع ببيان التأثير
كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة
يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد

ما لم يظهر للخصم اثنى ذوق تغلب العلة من وجه آخر غير الوجهين
المذكورين وهو ضعيف اى فاسد كقولهم اى قول اصحاب الشافعى
فى ان الشروع فى النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاءه
لو افسد هذه اى النافلة عبادة لا يمضى فى فسادها اى
لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج
اذا افسد يجب المضى فيه فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه
لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك
اى النفل كالوضوء فى عدم الامضاء وجب ان يستوى فيه
اى فى النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما فى الوضوء
حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى فى فاسده حاصله
انه لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد لعدم الوجوب بالشروع
كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه
لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء
النذر والشروع فى الصلوة ولكن الصلوة يلزم بالنذر فينبغى
ان لا يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف فى هذا
النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل
الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما
ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما اثبت
الاستواء يلزم كون الشروع ملزوما كالنذر وقيل هو فاسد
لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس مناقضا لحكم المستدل وهو
المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا
لمدعاه بطلت المناقضة التى هى شرط القلب فلا يكون صحيحا
ولان الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفى الفرع وهو الصوم والصلوة
باعتبار اللزوم بهما فيختلف والحكم هو المقصود من الاستواء
لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع
والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل
بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا اى
النوع من القلب عكسا وهو رد الشىء وراءه على طريقه الاول
مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعنى ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم
فى الاول كان فى اللزوم وفى هذا فى عدم اللزوم لاجل قلب
الوصف الذى جعله علة فى الطرد وهذا النوع من العكس يصلح
للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد
ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم
بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس يقوى كون
الظن علة فيصلح للترجيح والنوع الثانى من العكس ان يرد
على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور
ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام
القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين فى القلب ولكنه لما كان
شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذى ذكره المعلل واده كان
على خلاف سننه اورده فى هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام و

قال الثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة
التي ليس فيها معنى المناقضة وهو نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل
بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة
و تغيير فيه فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال
علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهو ان يقول السائل
للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما
اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا
على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي
ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء
فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة هي تفسير هذا هو
القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم
المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل
الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة وهو النوع
الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب
المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا
زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه
هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة

فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة
قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد
المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو
القسم الثالث وهو ان يعارض بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة
فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير
الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية
على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه
المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس في ذلك نفيا لما هو المتنازع
فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول لان المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي
الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم وهو عدم اثبات الولاية
لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا ابطل ولاية الاخ بطل ولاية غير
الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا يصح
هذه المعارضة او ضد نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول
هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارض في المحل المتنازع فيه بما لم يكن
نفيا لما اثبته المعلل واثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته او اثباتا
لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة للاول بحكم المعلل بان يكون الحكم الثاني
بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل ففي هذا الوجه نظر في وجه
الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك

بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب
الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء
البيع وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه
من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه بهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه
المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما تثبت التسوية
بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدا الا ان
فيها شبهة الصحة من حيث انه اثبت حكما وهو استواء البقاء والابتداء
ظهوره للمفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه
لا يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن
الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس الى السائل البناء فرجحت جهة الفساد او في حكم
غير الاول لكن فيه نفي الحكم الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل واثبات ما نفاه بل يعلل
بحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون
ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة في المرأة التي
نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت
بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح
لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت
النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب للاول

والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد
النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت
من الثاني لا ينتفي عن الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين
فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا
والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان
كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر بعد المماثلة وهو ان الملك
والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول
والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة
فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة
والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل
اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون
موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل
سواء كانت المعارضة بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام
الاول ان يأتي السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله لما اذا علل
المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز
بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة
في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة
او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة
بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض
السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرته بل المعنى هو الاقتيات والادخار
وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز

والدخن والسمسم والموزون اومختلف فيه وهو المعارضة بعلة
تتعدى الى فرع مختلف فيه ههنا هو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل
في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرتم
ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه
وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه
السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب
لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده
ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا ابطل التعليل بطلت
المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى
الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بمواضع
النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت
ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح
دليلا عند عدم جهة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل
كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة
المؤثرة يذكر على سبيل المعارضة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق
ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه فيذكره على سبيل الممانعة فيقبل
منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم
اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل
والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون
صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق

٢١٦

يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع
يكون المهم على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي
في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق
تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل
من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل
لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد
وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا
على سبيل الفرق وهو غير مقبول عنه لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نم وجود التعدية بلا تغيير
في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة
المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانه في العتق وهو الاعتاق
يبطل اصلا فيما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو اراد
فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ
اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال
من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة
هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت
المعارضة بان لم يدفع شيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة
والقلب وغيرهما كان السبيل صحيحا الترجيح لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يات المجيب
الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارض بترجيح علته

اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية
فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير
الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر
قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه
بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر
ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف
والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا
يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون
وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد
في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا ولما ان انضمام
الشيء المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وامرا لم يكن فيه يوجب
عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب
الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر
سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح
لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فتساقط
الكل بالتعارض حتى لا يترجح يعني لا يكون ذلك الشيء يتحد قوله وصفا
القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث
يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني
لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح
بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل
رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطاء كل واحدة

منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون
الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب
الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة
احدهما اقوى في الجناية كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته
فمات فالقاتل هو الحاز يكون فعله اقوى في الجناية لان الحيوة غير متصورة
مع حز رقبته كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض
بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى اقوال
الصحابة وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها
حديث يوافق احد الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها
اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض الآية التي يوافق
الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض السنتان ثم عدل الى القياس
ووجد فيها قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث
الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف
لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا
بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي
في الجزء الشائع المبيع بسهميهما اي بسبب ملك سهميهما متفاوتين سواء
اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة
نصيبه الذي به صار شفيعا صورته دار مشتركة بين ثلثة نفر
لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب
النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما
نصفين وعند الشافعي الشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك

فيكون مقصورا على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح
اربعة بقوة الاثر لان الاثر المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر
فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة
القياس فان الاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير
فرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح
الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض
عند التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل هي شرط لترجيح
جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نم انها تختلف بالزيادة
والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحارم ولئن سلم انها
تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر
فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن
انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر
ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار رفع دليله
وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي
يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة
شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تع والمراد به ان يكون وصف
احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا
في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم
رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني
انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل

بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون
سائر المواضع بخلاف التعيين المراد به التعيين اطلاقا لانه
لسبب على المسبب وقد تعدى الى الودائع يعني اذا ادى الوديعة
الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع
للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوب ورد المبيع في البيع
الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم
اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به
صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها
فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون
ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين
فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية
فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيره نقضا عليهم اجيب بان
ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية
ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره
ووصف التعيين في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون
اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير
ان يكون علة الخصم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا
ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة
الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهي
التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان
يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فرجح على الوصف الذي لم يشهد

له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره
كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب
الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل لما انه هذا الوصف الخصم
وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول
فترجح وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول
في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف
المؤثرة لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد
ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف
فيصلح للترجيح وهو من اجناس الاشتهار في السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة
قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح
بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التاثير
بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم و
الترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم
وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني
ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد
الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس
قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة عند عدم الوصف
الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح

مرجحا

مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا
اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر
ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء
فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه
لان ما قلنا ينعكس فما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره
وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تكرر وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال
قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون
الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح والترجيح يقع بهذه
الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام
ما يقع به الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولذا لم يبال به واذا تعارض
ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان
الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى
بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة
بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق وجودا زمانا او رتبة من الحال
لان الحال قائمة بها فلا حكم لها في حق نفسه فينقطع حق المالك
بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكره من الاصل لان الصنعة قائمة
بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين
هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لتبدل
الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي يصير
العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال
الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع

من

لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعا له والجواب ان ما ذكره يرجع
الى الحال والرجحان من جهة الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه
لما ذكر المص المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان لا يصح بها عندهم
وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول
فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع
باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاول شبه
من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف
على حدة علة صالحة للجمع بين الاصل والفرع فيصير اقيسة متعددة
فيكون الترجيح ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان
بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد و
الوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء
زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم
اولى فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف
بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل والكثير
وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا
لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو
هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لرجحت المتعدية بعمومها على القاصرة
ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه
والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام
فكيف صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع

مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس لوجود
لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا
فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز
لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة
والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها
كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا
لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
تندرج فيها اذا امعن النظر فيها وكذا الفاسدة واذا ثبت دفع العلل
بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل
الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى
لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان
الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل وصفا غير مسلم عليته عند السائل
كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط
على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى
ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل
من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان
الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف
الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد
الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق

بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قبل هذا
العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز
فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة
بوجه لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا
فكان هذا آية كمال الفقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر
بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم فسلم انه لا يوجب نقصانا
في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى
قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه وهذا الوجه من لم الخيار
لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا
الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم
بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة
لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن انما يمنع نقصان الرق على
بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب
نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي
زعم خصمه بيان عدمه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما
آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبت بعلة اخرى ويكون مثل هذا التعليل
الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة
حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة
الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه
الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس
المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل

متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة
من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا
ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض لانه
لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى ومحاجة الخليل عم مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين
بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم الاول
ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرناها كانت لازمة
على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر
وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك
الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في
حقائق المعاني خاف الخليل عم الاشتباه والالتباس عليهم فضم
الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى
قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل
والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب
والعلة وغيرهما فان حقوق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل
بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدم
على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد
الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة
اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قيل انه غير الظاهر

انه حال لان التكليف في الشيخ ضعيف والمراد من حقوق الله تعالى
ما يتعلق به نفع للعالم كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذه هم
اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
الى الله تعالى تعظيما لانه متعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون
شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان
الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا
باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب كحد القذف فان فيه
حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفع العار الزنا
عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط
بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص فان فيه
حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية
على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال
بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع تثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرها
من الفرايض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو
صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلثة اصول و
لواحق وزوايد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل
السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه معبر عما في الضمير والزوايد
في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في فروع الصلوة
وهي عماد الدين ثم الزكوة المرتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل الاولى والمال

وانما نسب صح

وقاية له

وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس
وهي دون الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبيح
فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعد ذلك الحج
وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة الشهوات
وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعدهن الجملة
الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوايد
فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض
وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة
محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات
قاصرة مثل حرمان الوراثة من الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم
مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دايرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو
عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها
لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى
الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر
فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغناء
وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس
غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر
بسبب حفظ الارض لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين
الذين يدفعون شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام

انكم تستنصرون بضعفائكم فيكون الارض محفوظة بالعشر واما جهة
العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار
الاصل وهو الارض مؤنة نامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو
محل الوصف والتابع باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة
الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه
اصلا وحق اي الثامن من حقوق الله تع حق قائم بنفسه اي ثابت
بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود
يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له
قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تع ودفع شر كفر المشركين
كقوله تع وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وهذا نحو
الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله تع لم يكن
من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة
الله تع في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع والخمس لغنايم فان
الجهاد حقه تع لانه لاعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تع
كما قال الله تع قل الانفال لله تع والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه
للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن
والمعدن اسم لما خلق الله تع في الارض من الذهب والفضة وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع
والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تع

او

او للعباد ينقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار
كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم
مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قائم
مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار
اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء
الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد ابويه لعجزه عن ذلك
ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات
الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية
السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في
دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبوق حكم الايمان له بالتبعية
وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون خلفا عن خلف بل الكل ذلك
يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك
اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما
الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف ثم هذا الخلف
عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء
فتثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني تثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته
مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد
لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة
بين الماء والتراب في قول ابي ح وابي يوسف استدراك

من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تع نص على عدم الماء عند
النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء
والتراب كما نص على المحيض في قوله تع واللائي يئسن من المحيض الآية
علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر الخلافة
بين الوضوء والتيمم لان الله تع امر بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء
والتراب ويبتنى عليه اى على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضي
فانها يجوز عندهما لانه لما كانت التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية
بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي بل يكون مثلها
وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف
فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او دلالته
اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت
بالراى بل بالنص وشرطه اى شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل الحال
على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف
فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اى فلا يكون موجبا
للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا
لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا
في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم يكن موجبة
لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت
موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة ولما القسم الثاني من التقسيم
المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوسل به

الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب حقيقي
وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست
بطريق الى الحكم بل هي الدالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج
به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اى لا يكون له
تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب
الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين
الحكم اى بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب اى لا يكون
مستفادة منه كدلالة يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال
انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة
سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة
غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذى باشره المدلول
باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض
بما قالوا اذا سعى انسان الى الظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه
مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله
يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة
السعاة (جمع ساعي) فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين
ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون
الدلالة مزيلة للامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه
كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ
فاذا اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اى لو كانت العلة المتخللة بين
السبب والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم

مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف
ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف
ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق و
القود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهما السبب حكم العلة لكونه
علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة
صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر
فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا
اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء
المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة
والقصاص فان قلت اكرههما على السير لا على الاتلاف وهو اتلاف الزم
ضمانا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط
بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق
العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد
من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حرة والمراد بالتعليق
الذي هو غير المعلق به وهو انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو
القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره
والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين
بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا
اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع

يسمى

يسمى سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا
والشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا فيه معنى العلة لان
اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي
يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال
لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر
في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة
لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير
ملكه ولكن لذلك المعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة
الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر
هو خال عن شبهة العلة حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة
الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت
بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق
شبهة السببية بالكلية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته
من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله
فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية
بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال ثبوت المحلية وهو قائم لاحتمال
عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال لليمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق

بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى
لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق
بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالباً الا
بان يكون مضموناً بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى
الحمل او المنع فلما كان اليمين مضموناً بالجزاء صار للجزاء في الحال
شبهة الثبوت فيكون اليمين مخيفاً كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح
الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن
لها ثبوت بوجه لما صح هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة
لا يبقى الا في محل يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة
يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت
الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في حر
لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز
الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان
التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل
وجود الشرط والشيء متى يثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك
الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثاً هذا
اشارة الى الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء
المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثاً بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق

ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار
النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم
بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلاً فالتعليق
بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة
ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار
التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضاً اي مانعاً لهذه الشبهة
وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط
السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال
يقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سبباً مجازاً يقتضي
المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط
وكونه معلقاً بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار متعارضين
فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقوله انت
طالق غداً سبب للحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة
يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام
اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سبباً في حقه مثله
في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما
يجيء في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما
ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام
السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة
والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان
المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب

المجازى والاول اما ان يكون له تاثير اولا فالاول السبب الذى
فى معنى العلة والثانى السبب الحقيقى والثانى اى الثانى من اقسام
ما يتعلق به الحكم العلة وهى ماخوذة من العلل وهى الشربة بعد
الشربة وسمى الامر المثبت للحكم فى الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها
وفى الشريعة ما عرفه المصنف وهى ما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته
احترز به عن الشرط ابتداء اى بلا واسطة احترز به عن السبب
والعلامة وعلة العلة والمعلقات وهذا التعريف يشمل العلل
الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالعلل المؤثرة فى القياسات وهى على سبعة اقسام اعلم ان العلة
الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما
بان يكون فى الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها
بلا واسطة والثانى ان يكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى ذلك
الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند
وجودها من غير تراخ وهى باعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما
اى صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك و
الملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هى
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده فلا يتراخى
عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان
هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع فى الشرع للحكم ويضاف
الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق

بحث العلة

السابع

٢٢٧

السابع وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط
ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله
بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف
اليها فيقال كفارة اليمين كذا فى جامع الاسرار ولقائل ان يقول
انهم فسروا العلة اسما بانها التى تكون موضوعة فى الشرع
لحكمها واليمين بالله تع ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل لهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع
له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت
الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة
امثلة الاول ما ذكر والثانى قوله والبيع الموقوف بان
يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى
للملك وليس بعلة حكما لتراخى الملك الثابت الى زمان اجازة
المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى
وقت هذا هو المثال الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما
لتاخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضى
الحول هذا هو المثال الرابع فانه علة اسما لانه وضع لوجوب
الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر
فى وجوب الزكوة لان الغنا يوجب الاحسان الى الفقراء و
الغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان
الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة للملك

المنفعة اسماً لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه
مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكماً لان حكم ملك
المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم
لا يصلح ان يكون محلاً للملك فلا يكون لها علة حكماً وعلة يعني
الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد بها ما
لها شبهة بالاسباب تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك
والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة الثانية مضافا
الى الاول بواسطة الثاني كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة
من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة
تشبه الاسباب ومرض الموت هو علة اسماً لحجر المريض عن التبرع
فيما يتعلق به حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف
لعلة بكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة
حكماً لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء
المرض بل اذا اتصل به الموت يثبت الحجر مستنداً ولكنه يشبه
الاسباب من حيث ان الحكم يتراخى به والتزكية عند ابي ح
يعني تعديل الشهود عند ابي ح علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انه علة فلانه في معنى علة العلة بالرجم
فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية
لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة معنى
حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عند

ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيراً فكان بمنزلة
ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انه
شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها
علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب
الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة
هناك دون الصفة فهنا يضاف ايضاً الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها
بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ
في الموضعين متابعاً لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم
السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان
في هذا القسم اي القسم الرابع اما عائد الى العلة اسماً و
معنى لا حكماً كالمرض واما الى العلة معنى لا حكماً ولا اسماً كالتزكية
وما يشابهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره
فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد
منهما وكذا لما امكن وجود كل واحد منهما بدون جعله قسماً
آخر ووصف له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة
حقيقة ولا سبباً حقيقياً ولكن يكون له شبهة العلل كاحد
وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل وصف وصفيها له شبهة
العلل حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سبباً محضاً لانه

ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في ثبات
الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر وحده هو
العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون
سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان
العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة
محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية
على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة
ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلو
فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما
كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى
لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما
لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون
احدهما علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر
دون الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم
عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق
فان وجد دخولهما في الملك تطلق فان وجد في غيره لا تطلق
ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا
ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند
علمائنا خلافا لزفر فان عنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما
في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم
الرابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة للترخص

اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار
والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى
لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة
في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث
فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت
عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر فيه خروج
النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه وكان الحكم
علة معه اعلم ان في هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة
اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي
ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب
عايد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى وحكما
ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا
والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل وهو علة
معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف
وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة
العلة مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم
واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها
زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو

ودار الحكم عليه معه

مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة
مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل
الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا تفسخ
بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على
العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا
لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
كالسفر اقيم مقام المشقة ومثاله اقامة الدليل مقام المدلول
الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت
تحبيني فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه
مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق
لان التعليق بمحبتها اشبه بتخييرها من حيث ان فيه جعل الامر
الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب و
الدليل ان السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب والدليل يخلو
عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة
والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء
الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله
واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال
رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل الدال عليه وهو حدوث الملك
فيها مقام دفعا للضرورة احتياج الناس الى معرفته لعجزهم عن معرفته لانه

بحدوث الملك يتمكن من وطئها ووطئها سبب لاشتغال رحمها بمائه
وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام
الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط
اي يكون اقامة السبب مقام المسبب او الدليل مقام المدلول في ثبوت
النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطء من النظر و
غيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج
كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة
والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة
العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع نوع
مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج ولنا
من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي
الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون
ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة فلا بد ان يزيد
ههنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج
به جزؤه فانه ليس مما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس مؤثرا
فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض
وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار
بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف
على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام
العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف

بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي
سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد
المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي
الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع فكان حفر البئر
ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع
فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان
مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة
للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان ولكن
العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران
جبليان مخلوقان عليهما من غير صنع منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم
اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي
تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا
الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل
فاعل مختار احترازا عما تخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر
البئر وبقولنا لا يكون ذلك منسوبا احترازا عما كان منسوبا الى الشرط
لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا
احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متأخر عن صورة
العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود
الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط
محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة

فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه
مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم
على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي
الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة
العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا
بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده لا من حيث معنى الافضاء
الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد ابق فانه
شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع
الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان شرطا ايضا
وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب
الخالص لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة
به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث
بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع سببه عن الشرط من كل وجه فكان
التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض
فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق
يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح
باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال
محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت
صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما
وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه

يتوقف الحكم عليه سمي شرطا من حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا
حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا لا يكون
شرطا اسما الصورة من حيث انه نفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط
ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا
اسما لا حكما لو دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى
الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا
خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرها
شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخرى
ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده
لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل
الجزاء فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت
اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا مخالف للاجماع
وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل
العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف
الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه قصور قال
صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب
عبيده اذا راى فيهم خيرا لانه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم
فيه خير قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد
بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير كحروف

الشرط

الشرط او دلالته اي دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المرأة
التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة
لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر
لتوقفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق
ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة
التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف
دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لان التعريف متى حصل التعريف
بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه
المرأة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امرأته ونص الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين
اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت
هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة
للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهي ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير
ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء
العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين
مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم
الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا او الاحصان
المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان
على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل و
البلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية

شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا
اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب
ايضا لانه ليس بطريق يفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه
وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا يصير الزنا
في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا
للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتاخرين واما مختار المتقدمين
واكثر المتاخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه
وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقوله لم يتعلق به وجود غير مسلم لان
الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط
بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا
يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم
لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة بخلاف
العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة
الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود
الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلاف العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند
زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان
علامة فلا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز
اضافة الحكم اليها ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاحية العلة

للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط
اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم
الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين
خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان المعلق يمين لما شهدوا
وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال المحل لوجود الشرط
فصح تسميتهم بشهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال
شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال
فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا
الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار
مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهلية لما فرغ
من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت
في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا وانه خلق متفاوتا
فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل
اصلا يعني لا مدخل في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء
وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فلا عبرة دون العقل وهو قول اصحاب
الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار
عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع
مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية

فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبت بدليل
الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل السنة على ان في الشرع
ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها قلت
اراد به ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة
مثل رؤية الله تع في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر
والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تع لان كلا منهما مما يستقبحه العقل
وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها
من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك
بقصة ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان
هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل
حجة بنفسه لكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر
لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان
والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ
على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة
وهكذا روي عن ابي ح وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ
ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تع وحملوا قوله عم
رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول
المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون
الموجب هو الله تع والعقل معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص
وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المص بقوله

ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة
يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل
ومات من ساعته فاذا اعانه الله تع بالتجربة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة
الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان استخفاف الحجج
فلا يكون معذورا وان لم يبلغه الدعوة اي هذه المدة للوصول وليس
على حد الامهال دليل معتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام
ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص
لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا
يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله اذ هو العالم بمقدارها
في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد انقضائها
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك
ولم يبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع
دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كونهم معفوين عندهم
وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لا يضمن وان كان قتله
حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة
التأمل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب
فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
متمسكين بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في نفي العذاب

قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة
وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اى بالايمان
لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم
عن ثلثة عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان
يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة والاهلية
نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اى اهلية نفس الوجوب
لا يثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب
والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق
والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق
العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والادمي يولد
وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى
يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب
طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله
عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع
تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال
لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان
يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه
الحق حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة
الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا
لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه

بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء
ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب
ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر
فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض
كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اى الصبي
اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب
عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما
نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب
على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول النفقة اليه
وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال
عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الارث
لم يجب عليه اى على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة
بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة
الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء
على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تع على الصبي حتى صح
القول بحكمه اى بحكم وجوب الحق لله تع كالعشر والخراج فانهما
في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما تبع
والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل
بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج و
غيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص

لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اى النوع الثاني
من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة
يبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر
ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب
وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق
القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم ان
الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد
ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال
فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة
من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل
مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتني عليها اى على الاهلية
القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا
ولا يجب وكاملة يبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل
الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال
يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا
بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم
رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق
والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون
بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اى باب

ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام
اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فقال الله
ان كان حسنا لا يحتمل غيره اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم
الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض
ولان عليا افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا
صبيا ما بلغت اوان حلمي وحرمان الارث من اقاربه
الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة مضاف الى
كفرها باقي على كفره لا على اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء
والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام
بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا
وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا
فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما
في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في
احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم
بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في
احكام الدنيا ولهذا يجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن
النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اى الردة لا يجعل
عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا
والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه
المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة

بل هو من حكم الجنان او لم يوجد منه قبل البلوغ بل يجب على الاسلام
ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه
شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال
ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها
ضرر محض واما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل
الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع
القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك
وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وبين ان يكون قبيحا
كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة
في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة
اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى
اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم
نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ فاما
كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة
والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا
هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه
نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية
يبطل اصلا فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه قال
الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق
الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحقق الحاجة
الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق

واقع

واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام
فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند ابي حنيفة ومحمد واذا
ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا
عند محمد واذا وجد امرأته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان
ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه
عند حاجته وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر هذا اشارة
الى الحكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان
رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة
والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند
انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع
برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته
باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما
انه لا ينفذ التصرفات من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة
الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع
وليه فعند ابي حنيفة روايتان وفي رواية لا يجوز لانه يشبه
تصرفه تصرف الوكلاء من انه يتوقف على رأي الولي فتثبت شبهة
النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة
وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليحصل
مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي
وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي

وابو يوسف رحمه الله

من سهم

227

كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته
اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما
لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه ولهذا ينفذ عليه بيع المولى
ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن
تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته
باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة
بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما يكون بعد الموت
ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كان بالبر او غيره
وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك
بطريق التبرع مضافا الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار
احد الابوين صورته اذا وقع الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق
الحضانة للام الى سبع سنين ثم يخير الولد بينهما فايهما اختار
يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي
فتعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عم خير غلاما بين الابوين
والجواب انه عم دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما
هو الانفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط
والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت
من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا انسب الى
السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب
لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر
ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر

لا يدخل

لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اي
الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون
بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون
ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر
العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا يقع
الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو
ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه
فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون
وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار
الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغر اذا عقل
اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي بذلك
العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تع كالصلوة والصوم و
والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط بالاعذار ويحتمل التضييع في نفسها فلا يسقط عنه فرضية
الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تع دائما منزه عن الزوال فيكون
وجوب توحيده دائما حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا
الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة
الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة
واستحقاق الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه
صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما

اتى المولج واتعدم اهو الموبز ثم وضع عنه اى ترك التزام الاداء يعنى
لو اسلم فى صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتداً
ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر اذكر بعض احكام
الصبى على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلى يعنى ان جملة الامر
الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اى
سقط عن الصبى عهدة ما يحتمل العفو قيدنا به احترازاً عن الردة
فانها لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا
لزوم ما يوجب التبعية والمؤاخذة ويصح منه اى من الصبى
ما باشر بنفسه ولولى الصبى بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه
اى لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحو مما هو نفع محض لان الصبا مظنة
المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبى عن الميراث بالقتل اى قتل
مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع على قوله يوضع عنه وسيجيء مراتبه
لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط
بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية فى فعله عندنا بخلاف
الكفر والرق هذا جواب عن سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن
الميراث وهو ان ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبى
منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث
وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة
جزاء عن الجناية كما فى الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية

الارث لان الرق والكفر ينافى اهلية الارث من المسلم اما
الرق فلان الوراثة خلافة للملك والرق ينافى الملك واما
الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والارث مبنى على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ تبعث
على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه
يسقط به كل العبادات اى المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم
ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش
ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبى وكذا الطلاق
والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع فى حقه
لكنه اى الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة
استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف
فى ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد
صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج فى القضاء لدخوله فى حد
التكرار وهذا الاستحسان فى الجنون العارضى بان بلغ
عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فمثل
الصبا عند ابى يوسف حتى لو افاق قبل مضى الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء
ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضى
وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل
قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه
من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم

كالصبا والجنون الذي حصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه
بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد
في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد
يعني مالم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار في
الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني
بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم
وليلة وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات
ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم
ان الامتداد يحصل بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها
اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان
وقت الصلوة يوم وليلة فالكثرة كثرتها بدخولها في حد
التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب
وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس
الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح
مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح
لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق
في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده
فالصحيح انه لا يلزم القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة
باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار

بحث العته

بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا
فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه
اقرب الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير
صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه
بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول
احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود
اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف وهو كالصبي
مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل
فتصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره
واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي
لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب
المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده ولو
باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان
ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان
ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية
لان المنفية عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس
يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلكه
من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه

واذا اتلف المعتوه مالاً يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله

فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل

ويوضع عنه اي سقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب

عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت

الولاية على المعتوه كما تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية

من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرحمة لانه دليل

العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز عن

نفسه ولا يثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان

وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره ولا

يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون

اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير

مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري

لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة

احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة

عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فاته صلوة

او صوم بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن

النسيان اذا كان غالباً كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس

مائلة طبعاً الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم

والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا

لنفور الطبع منه وتغير به حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية

في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة

الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة [illegible] القعدة

الاولى فيكثر النسيان فيه فيكون عفواً لان النسيان

من جهة صاحب الحق بلا اختيار القيد فيه ولا يجعل اي

النسيان عذراً في حقوق العباد حتى لو اتلف مال الانسان

ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية يحدث

في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة

هذا ليس تعريفاً للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان

اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة

قوله وهو عجز ولم يمنع اي النوم الوجوب لاحتمال الاداء

بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي

النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز

حتى بطل عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة

والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النائم وكلامه

وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرأ المصلي في صلوته قائماً

وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه

وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في

الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم

لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوازل تفسد

صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوعه يضعف القوى

ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون

يزيل العقل وهو اي الاغماء اشد منه كالنوم حتى بطل عباراته بل

الاغماء

اى الاغماء اشد من النوم فى فوت بعض الاختيار لان النوم يمكن
ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اى الاغماء حدثا بكل حال
اى مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض
الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعنى الاغماء
قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما قصر عادة وهو النوم
فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون
فيسقط القضاء كما فى الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعنى
امتداده فى حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة
عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا فى الجنون
وعند الشافعى من اغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء
لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
بحديث على رضى الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن
ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضى الله عنهما اغمى عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده
فى حق الصلوة خاصة وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو كان مغمى عليه فى جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء وفى الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا
فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمى حيث لا يقدر على تقلد
كثير من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء والمالكية للمال
وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
الله تعالى ولم يتاملوا فى آياته الدالة على وحدانيته تعالى جازاهم الله

مطلب الرق

بالرق

بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم فى التملك
فى الاصل اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اى الرق فى البقاء
صار من الامور الحكمية اى صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشرع
حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد
رقيقا وان اسلم كالخراج فانه فى الابتداء ثبت بطريق العقوبة
حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه فى حالة البقاء صار من الامور الحكمية
حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة
للتملك اى محلا له مأخوذ من عرضة القصاب وهى خرقة التى
يمسح وسخ يده بها والابتذال اى التصرف وهو وصف
لا يتجزى اى لا يقبل التجزى ثبوتا وزوالا كالعتق الذى هو
ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة
وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى البعض الشائع دون البعض
واما الملك فقابل للتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع
عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد فى
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له فى النصف الآخر
بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى لو اعتق نصف
عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له فى عبد عتق كله
لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا
فالعتق ان يثبت فى الكل يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر
بدون الاثر ان لم يكن ثابتا فى الكل او تجزى العتق ان ثبت
فى البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة انه ازالة ملك متجز بالقول

لا اسقاط الرق فوق الاعتاق المعتق حتى يتجه ما قلتم لانا نقول
تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة
بالجناية على حق الله تع وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها
شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق
تصرفا في ازالة ملكه للمال والعبد من حيث انه مال متجز واذا
المالية تكون اسقاطها واسقاطها يوجب زوال الرق
فيعتق المعتق الا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى
العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة
الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام
المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية
سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا
من حيث انه آدمي فلا تنافي لاختلاف الجهة قلت لو قيل
مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا
لا يجوز لان المالك مبتذِل والمال مبتذَل فلا يجوز ان يكون
المبتذَل مبتذِلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا
لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز
لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز و
ههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية
وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اى الاخذ بالسرية وهي

الامة

الامة التي بوأتها وعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك
كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص
المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه
لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال توهم بذكره ولا
يصح منهما اى من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع
نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج
ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن
ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض
بخلاف سائر القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم او الصلوة لم يرض ليست للمولى بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض
لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول ولا ينافي
مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته
اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك
الانتفاع بمال المولى اكلا ولبسا فلم يكن له اهلية ملكه بيقين فلا
طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على
اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بغير رضاء
المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر
يتعلق به وماليتها حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته
بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بغير اجازته فعرفنا
ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح بالملك

المولى يجبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه
عن الزنا الذي هو سبب النقصان وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج
الى الابقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح
اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي
الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا
احترز بالتقييد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد
يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد
فيه وانما ينافيه لان كمال الحال مبني على العزة والشرف والرق
مبني على الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية
الايجاب والاستيجاب وامتيازها عن سائر الحيوان فيكون
كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فانها
كرامة لانها من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش
الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة
كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه
اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة
وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي
التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة
بالايمان بالله تع والمقومة بدار اي بالاحراز بدار الاسلام
حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة
حتى لو قتله قاتل اثم ولم يجب عليه الدية والقصاص فيه والعبد
اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظ واما في الاحراز

بالدار فلانه يتم بما يوجب الاحراز فيه وهو الدار بالاسلام او بالتزام
عقد الذمة وكل واحد منهما مما ثبت في حق العبد ايضا لان
العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى
صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يوثر
في قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبدا
خطاء ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم
لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال
المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية
ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون
ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون
العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا و
لا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس
من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص
لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه
في كرامات البشر ولهذا ينقص بدل دمها عن بدل الذكر لان
ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد
معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله
اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص
لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة
والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجد
المساواة بينهما في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وصح

امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال
لم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون
فى القتال وهى ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه
باذن مولاه صار شريكا فى الغنيمة على حسب ما يراه الامام
ويرضاه فبالامان تصرف فى حق نفسه اسقاطا فيلزم
حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى
هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح فى حق نفسه
قصدا ثم فى حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان فى امان المحجور
عن القتال اختلافا عند ابى حنيفة لا يصح لانه لا حق له فى
الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعى
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه
قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربى قوله
لا تخف لك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره فى السير
الكبير اقراره اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا
بالحدود والقصاص اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر
ان العبد كالحر فى حق دمه فاقراره صادر ملاقيا حق نفسه
فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التى هى حق المولى
بطريق الضمان والسرقة المستهلكة اى صح اقرار المأذون
بالسرقة حتى وجب القطع لانه فى الاقرار على نفسه كالحر
ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة
المسروق مجازا والقائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان

اقراره بالمال فى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفى المحجور اختلاف
يعنى اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان
وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه
ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت فى حق
نفسه وهو القطع صح فى حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع
ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين
حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثانى للتهمة
وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتق لان اقراره بالمال
بالمال فى حق المولى لان ما فى يده لمولاه ولا قطع فى مال المولى
والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه
اى المرض لا ينافى اهلية الحكم اى اهلية وجوب الحكم سواء كان
من حقوق الله تعالى او العباد والعبادة اى لا ينافى اهلية العبادة
لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولكنه اى لكن المرض لما كان
سبب الموت بترادف الآلام وانه اى الموت عجز خالص كان المرض
من اسباب العجز فشرع العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلى قاعدا
ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما
كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث او الغرماء فى المال لان
اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب
بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة للحق

اى حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا
اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اى اول المرض لان علة
الحجر مرض مميت فاذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا
بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض
موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت
مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به
حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من
الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية
فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة [illegible] ثم ينقض
ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت
هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعنى لما كان سببية المرض
للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ
كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت
مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب
القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ فى الحال عملا بما هو الظاهر فى
الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين
كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت اى كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق
عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته
تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا
فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق

غريم او وارث بان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج
من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد
به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
فى اليد اى فى ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب
نقض وهو ان يقال ما ذكرتم فى عدم نفاذ اعتاق المريض
اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود فى اعتاق
الراهن فان اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما
ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود
ما ذكرنا فى اعتاق الراهن وذلك لان المانع فى اعتاق المريض
تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن
بملك اليد وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون اليد
بدليل صحة اعتاق الابق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان
اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان
لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة
شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة
عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم
يتأدى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عم تدع
الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغى
ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما
فى الصلوة قلنا وقوعه فى وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى
عليه الحكم كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقط

للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من شوال وقلت
الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس
فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء
مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها
حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف
حتى بطل الزكوة وسائر القرب عنه اي عن الميت لفوات
غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من تركته
خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تع
وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ
مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ
وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق
بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين
احكام الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي
هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة
غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجة لكن لا يصلح
لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف
من باب القدرة وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف
الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت
من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين آ ما يكون متعلقا بعين
من الاعيان وب ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا

متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق
الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرها
ومقصود صاحب الحق هو تلك العين لان حاجته تنقضي بالمال
والفعل تبع يبقى ببقائه اي ببقاء ذلك الحق بعد موت من كان
العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه وان كان الامر
المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال
اي الى الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى
زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين
بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق
الاولى ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها
قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذ
لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار
الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة
ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب
به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح
وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان
ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود
في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين
الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه
فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى الجواب بقوله لان ذمته في حقه كاملة

لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه
مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال
صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به
في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال
لان تاخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا
المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا يصح الكفالة
عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل
الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة
لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة
كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين هنا تسلم خبر وهو ان يكون
ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة الخادم وصدقة الفطر
والزكوة ونحوها سقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره
سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكوة وسائرها هو باج
بالموت قبيل هذا وان كان حقا اي المشروع حقا للميت بقي له لاجله
ما يقضي به الحاجة ولذلك اي ولاجل بقاء ما يقضي به حاجته بعد
موته قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين
ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه مست لانه فرض واجب
والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته
اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لقوله عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية

او دينا بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت
المال ليقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت
لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى اي لحاجته اليها
ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت
المكاتب عن وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وبعد
ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى تكون ما
بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال
كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته ولا يتاذى في القبر باذى ولده
بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في
اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها
في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة
المالك والمالك ههنا هو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا
ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء
حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عدة
عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها
لقوله عم لعايشة لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك
قمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص
لانه شرع لدرك الثار وهو الضغن وتشفي الصدور ولابقاء
الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه
الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم

بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولاً
ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي
لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان
ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في
حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن
اهلية الوجوب لم وجب ابتداء للولي لكنا اقمناه مقامه على سبيل
الخلافة بدليل قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث
قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الوجوب للوارث وقال
ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام
الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو انه للعوض ودرك الثار
وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا
القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملاً كولاية الانكاح
للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئاً للاخرين لانه تصرف
في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو
بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقال القصاص
موروث وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائباً
واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثاً كلف الغائب

ان يعيد البينة عن حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل
الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان
يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثاً لا يحتاج
الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب
خصماً عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها فاذا
انقلب القصاص مالاً بالصلح او بعفو البعض صار موروثاً
حتى يقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو
القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل بتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد
انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية
خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه
للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء
في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الحرية يعني لما كان
القصاص ثابتاً للورثة ابتداء عنده ومنتقلاً اليهم من الميت عندهما
وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح
سبباً لدرك الثار لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة
فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية
عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان
وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله
امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها وهو مذهب عامة
العلماء رحمهم الله وله حكم الاحياء في احكام الآخرة وهي على اربعة انواع

على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم
وما تلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما تلقاه من عقاب
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه
وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض
سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل
وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة آ الجهل وهو معنى يضاد العلم
عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم
احتمال العلم منه عادة وان كان يجوز زوال العقل وانما جعل عارضا مع انه امر
اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا
عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم
جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح
عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانيته تعالى و
المعجزات على رسالة الرسل فانه انكارها عنادا كانكار المحسوس فلذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا
في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه
عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب
الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد
او انكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب
القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر
ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي

وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام
على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص
وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام
العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا
لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان
له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب
به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك
التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها
بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وهو
مخالف للحديث المشهور وهو قوله ايما امرأة ولدت من سيدها فهي
معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه
مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة للمدعي واليمين على
من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع يجوز فيه
اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع
الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه على وقوع تصور الجاهل
وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه
يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم
اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل
بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر

لانه ظن في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة
تفسد الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف
في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه
الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف
تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان
انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا
استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده
عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا
وكمن زنا هذا مثال الموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده
على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء
والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط
الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل
لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة والثالث
الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فانه اي جهله بالشرائع
يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه الدعوة
لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس محل الشهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات
وان لم يعلم بوجوبها لانه يتمكن من السؤال عن احكام الاسلام و
ترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم
في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع
البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق

الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت
يثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به
ولا يتوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت الاعتاق
ولم تعلم ان لها الخيار شرعا صار الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة
المولى فلا تتفرغ عنه لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح
الولي يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عند خفاء الدليل
اذ الولي قد يستبد بها بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما
بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء بالنكاح
لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل
والمأذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب
يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل و
الحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى لان جهلهما عند خفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبد
في التصرف فلا يعلمه الوكيل والمأذون والسكر اي الثاني من العوارض
المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من شرب
شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب
المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر وكشرب المضطر
الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق

مطلب السكر

والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان نحو الاسلام والمصو وكثيرا
من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان
في شرحه للجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير
البنج في العقل فاكله فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل
على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام
كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع
يدل عليه قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب
ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له
وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة
لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا اجننت فلا تفعل كذا
وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال الجنون لا يجوز و
يلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقارير الا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني
ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة يبتني
على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار
بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان
عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تع جائز اذ لا مكذب له وقد وجد
دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم
السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى
في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود
بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان

مطلب الهزل

الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض
المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المص
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح اللفظ له استعارة
يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ
موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل
الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه
ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما
والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا
ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول
وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول
ولا صلح فان قلت التعريف صادق على الطلاق لفظ المسبب على
السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا
مع انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد
وخلي عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو
ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح اللفظ له استعارة وانه
ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضاء به ولا ينافي
الرضاء بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان
تلفظ الهازل انما هو عن رضاء واختيار صحيح ولكنه غير قاصد
ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط
في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضاء بحكم
البيع ولا يعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث

ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل
ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان
فى العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره فى العقد
بخلاف خيار الشرط لان غرضهما ان البيع هازلا ان يعتقد
الناس ذلك وليس ببيع فى الحقيقة وذلك لا يحصل بذكره فى العقد
والتلجئة وهى التى تلجئك الى ان تأتى امرا باطنه بخلاف
ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والهزل
انما سواء فى الاصطلاح وقال فخر الاسلام التلجئة هى الهزل كالهزل
فى ان كلا منهما ينافى الرضاء بالحكم لا ينافى الاهلية ووجوب الاحكام
اى اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه
وقد قال النبى عم ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا
على الهزل باصل البيع اى اتفق العاقدان فى السر بان يظهر العقد
بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اى اتفقا
على ان بنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع لانه غير موجب
للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى
ع بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضاء بخلاف سائر البيوع
الفاسدة فان الرضاء موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعنى صار
اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك فى البيع
الصحيح ففى البيع الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل
وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شىء عند البيع من البناء على المواضعة

والاعراض عنها او اختلفا فى البناء والاعراض اى قال احدهما
بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الاخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابى ح لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل
عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما
شىء واما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون
القول قوله خلافا لهما اى لصاحبيه فجعلا ابوة صحة الايجاب
اولى لما ذكرنا ان الصحة هى الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا
فان عورض بان الاصل هو الصحة فيترجح ما قالا بسبق الهزل قلنا
لا نم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان
الاصل فى العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اى المواضعة فى
القدر اى قدر البدل هذا هو القسم الثانى من المواضعة صورته ان
يتواضع العاقدان على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون
الثمن فى الباطن الفا وهذا القسم ايضا اربعة اقسام فان
اتفقا على الاعراض كان الثمن بالفين وان اتفقا فى صورة المواضعة
فى القدر على انه لم يحضرهما شىء من البناء والاعراض او اختلفا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذى هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من
اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان
عنده اى عند ابى ح فى اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا
بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لا يفسد العقد لان الالف

الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطاً في البيع فيفسده
كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد
فيكون الثمن الفين تصحيحاً للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر
الالف الذي هزلا به السمعة لاجله مقابلاً بالمبيع فكان ذكره
والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان
ذلك اى الهزل واقعاً في الجنس اى جنس العوض بان تواضعا
على البيع بماية دينار ويكون الثمن في الواقع ماية درهم فالبيع
جايز على كل حال اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا
والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلابد
من تصحيحه وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة
في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول وجعلا
البيع منعقداً بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقداً
بماية دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد في اصل العقد
في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثم يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا
وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود
في الالفين واشتراط قبول الالف الاخر شرط لا مطالب له من جهة
العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن
للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حماراً على ان يعلفه شعيراً
بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة

مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد
المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان
ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك
ينعقد البيع على ما سمياه من الدنانير وان كان اى الهزل في الذي
لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص
والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه الامور
تكون لازمة والهزل باطلا يعني لو دخل الهزل بالحديث وهو قوله عم
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور
الاربعة ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي الباقي وهو العفو
والنذر والنذر يكون بدلالته لا بالعبارة وصورة الهزل
في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية
ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين
ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها
او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل
الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اى
اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح
فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض
او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اى قدر المهر
بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان

اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل
الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل
وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة
السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون
على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي ح بين
البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل
الالفين هو الثمن وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي
هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع
ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا
في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف عند ابي ح في رواية محمد عنه وقيل بالفين
يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين
وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون
ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح التسمية على الهزل
لانه ح يكون المهر مقصودا بالذات وفي ذلك خلاف الاصل
بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته
فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه ووجه
الرواية الثانية فيلحق النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس
اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء
او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل

اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى
لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا
كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون التسمية وكانه تزوجها
بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية
لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما
في الصورتين الاخيرتين ففي رواية محمد عن ابي ح يجب مهر المثل لان
المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت
التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف
يجب المسمى بترجيح جانب الجد كما في البيع وان كان المال فيما وقع فيه
الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما
كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية
فان هزلا باصله بان اتفقا الزوجان على انهما يتخالعان بكذا عند
الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على
البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع
والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان
الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لهما وقع
الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع لا يحتمل تصرف
يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وتعليقها
بشرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار
لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال
عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق

بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او
بجنسه وقد نص عن ابي ح في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها
ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة ويجب المال
عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه
في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة
ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف
القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى
البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من قبيل الاثباتات
وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة او اتفقا على ان
العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما
عندهما فظاهر لان الهزل باطل والعمل بالاصل واما عنده فلان الهزل
بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
عند ابي ح لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه
لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون
القول لمدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير
مفيد وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما
فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان الهزل في العقد
بان سميا الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة
على البناء اي بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال
لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا
في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل

فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا
ولئن سلمناه ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم
المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون
المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان
لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء
كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا
وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع
الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان
تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل
الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر
وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وان لم تقبل جميع
المذكورين في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون
المرأة قابلة بجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض
لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما
عندهما فلبطلان الهزل في الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال
فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان

اي الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة
دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما
بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا
في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة
الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق
على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى
والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان
ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا
على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله
كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق
والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به لا يكون حقا
والهزل بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين
الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد
فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد
ما هزل به لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر
وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع
من العوارض المكتسبة السفه وهي في اللغة الخفة وفي اصطلاح

الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل
بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف
بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف
موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالربوا هذا معطوف
على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كالتلوط
فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان
سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو
تضييع المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك
لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا
من احكام الشرع من الوجوب عليه ولم يكن مطالبا بالاحكام
كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضمير ان راجعان الى السفيه
باعتبار دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان
سفيها يمنع عنه ماله باجماع العلماء ويترك في يديه كان
في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياما اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف
اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون
فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع
المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا ينفك
السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه
ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها

حَجْرٌ لانّ الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص
مع انّ هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع
الضرر عن النفس فعن المال اولى ولانّ المال تابع لها وعندهما
لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانّه تع علّق الايتاء بايناس
الرشد فلا يجوز قبله وانّه اي السفه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف
لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة
عندهما لانّ الحجر على الحرّ البالغ العاقل غير مشروع عنده وكذلك عندهما
فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لانّ السفيه مبذّر في ماله
فيحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون لانّ الصبي انما يحجر عليه لتوهّم التبذير
وهو متحقق ههنا فلان يكون محجوراً عليه اولى وفي هذا الحجر نفع للعامّة
لانّه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالاً على الناس ويجب النفقة
ومنها السفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام
المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير مدّة الثلث
وانّه لا ينافي الاهلية لانّه لا يخلّ بشيء مما به الاهلية وهو العقل
والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقاً
يعني سواء كان موجباً للمشقة اولا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر
نفس السفر سبباً للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث
لم تتعلق الرخصة بنفسه فانّه متنوع الى ما يضرّ به الصوم والى ما
لا يضرّه فتتعلق الرخصة بما يضرّ به الصوم فيؤثر في قصر ذوات
الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعاً وفي تأخير وجوب الصوم الى عدّة
من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضاً حتى صحّ اداؤه لكنّه اي

اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار
العبد وكسبه ولم يكن موجباً ضرورة لازمة يعني لم يوجب
ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة
اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انّه اذا اصبح صائماً
وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانّه تقرر الوجوب
عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم
بخلاف المريض فانّه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض
ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحاً في اول النهار
ناوياً للصوم ثم مرض حلّ له الفطر لانّ المرض امر سماوي لا
اختيار للعبد فيه فالفطر بما يكون الغالب فيه لحوق المشقة
بواسطة صومه فصار عذراً مبيحاً للفطر ولو افطر المسافر
في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد
ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة
فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم
سافر بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة لانّ وجوب
الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر
مرضاً مبيحاً للافطار يسقط به الكفارة لانّ المرض امر سماوي
كالحيض واحكام السفر اي الرخص التي تتعلق بها احكام السفر
تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم
فانّه عم ترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان
لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام

الا بعد تمام السفر مسيرة ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم
لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق
الجميع فلو توقف تمام سبب الرخص به على تمام العلة لم يثبت
للمسافر حق الترفيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض
والخطاء اى السادس من العوارض المكتسبة الخطاء وهو
في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشي على خلاف
ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل
عن اجتهاد لعدم القصد فلو اخطاء المجتهد في الفتوى
بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا
ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطي ولا يؤخذ بحد
كما اذا زفت اليه غير امراته فظنها امراته فوطئها لا يحد ولا
يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا راى شبحا من بعيد فظنه
صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل
العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد
حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء
بان راى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة
لانسان ووجب به اى بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد
وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اى طلاق الخاطي كما اذا
اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به
الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على النائم
وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي

عالم

عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطاء والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى
انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع
الخاطي كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا اصدقه خصمه اى قال
صدور الايجاب منك كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعني
ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي
كجريان الماء وكما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم
وجود الرضاء فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة
وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه
بالوعيد وهو اى الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم
الرضا اى رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو الملجي اى
الاكراه الملجي وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو
من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس
مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف
او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اى يغتم
المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث
والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اى كون
المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحقق معه
عند كونه مكرها وانه اى المكره عليه متردد بين فرض كالمخمصة

اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو
صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا للعقل لا يتبع الا ما اضطر
اليه ولو امتنع عنه التي نفسه الى الهلاك ثم غير فايتة اذ ليس
فيه قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة
فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم
فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر
على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان القلب
بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا واعلم انه لا حاجة الى ذكر
الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان
اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع
عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته
اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصايم بالاكراه لا يخلو منهما
لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان
كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما تساوى
الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب
وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم
ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان
اكثر رأي المكره ان الحامل يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم
انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم
بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي
الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل

اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره
لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه
اي اختيار المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار
الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وح يصير اختيار
المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن
اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال
فالمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا
او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطي والاكل
بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله
ففي الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني ففي مثل الطلاق
والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم
بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره و
نفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة
والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار
والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضاء بدليل انها
لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالكره وان كان يحتمله اي القول الفسخ
ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي
لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء يعني ينعقد فاسدا
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح

لان المقصود الا بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها
تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اى عدم ثبوت
المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به
فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا
ابني يعتق عند ابي ح مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي
ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو ح اثبت
العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا
لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم
بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه و
الافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني
مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل
والوطيء فان الانسان في الاكل والوطيء لا يتصور ان يكون
آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل
في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم
المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور
واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه
ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير
يجب الضمان على المكره دون الامر وان كان المكره يصلح آلة له
من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة
العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان
عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب المهر على الزاني

ولا يرجع

ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف
الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي
المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا
لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل حصلت اليه وان كان
شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه
ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره
جايعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل
اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكن الاكل غالبا وكما قبض المكره
الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه
بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ضامنا
للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهنا لا يضمن الآكل
شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام
المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار
آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان
لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان
عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ
آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص
على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية يجب على عاقلة
المكره ان كان خطاء ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات
انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد

الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكماً اذ لا يجب على الام
نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت
هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة فلا يكون الولد
للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق
من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر
الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه
عادة فيفضي الى هلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة
لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على
الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في تمكينها معنى القتل الذي
هو المانع عن الرخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان
حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو
والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول
في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل
غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة
قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله
فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني
يرتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا لا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر
والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص
حالة الاختيار لا الاضطرار قال الله تع وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه

بالقيد او الحبس لا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة
لا يحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة
لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط
بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير
فانه حرام قال الله تع ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل فاذا
اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس
فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين

القسمين وهما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيداً لانه يكون
باذلا نفسه لاعزاز دين الله
ولاقامة حق
الشرع

تم الكتاب بعون الله الملك المعين

في يوم الجمعة وقت الظهر من شهر جمادى الاخرى لسنة احدى وعشرين والف
من الهجرة النبوية عليه افضل التحية

[illegible]

من كتب العبد الفقير

من كتب العبد الفقير